تالیف

مولانا محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی

سلسلۂ ندوۃ المصنفین

(۸)

اخلاق و فلسفۂ اخلاق

اصولِ اخلاق، انواعِ اخلاق اور فلسفۂ اخلاق کے تمام گوشوں پر دلپذیر اور مکمل بحث اور اسلام کے ابوابِ اخلاق کی علمی تشریح جس سے اسلامی اخلاقیات کی برتری نہ صرف اعتقادی طور پر بلکہ علم و تحقیق کے معیار پر تمام ملتوں کے ضابطہائے اخلاق کے مقابلہ میں واضح ہو جاتی ہے

تالیف

مولانا محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی رفیق اعلیٰ ندوۃ المصنفین

منیجر ندوۃ المصنفین کے اہتمام سے

جید برقی پریس دہلی میں طبع ہوئی

سنہ ۱۳۵۹ھ

۱۹۴۰ء

غیر مجلد [illegible] | مجلد [illegible]

فہرست مضامین "اخلاق اور فلسفہ اخلاق"

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی خلق الانسان وزیّنہ بمحاسن الاخلاق والصلوٰۃ والسلام علیٰ محمد المبعوث لتکمیل مکارم الاخلاق وعلیٰ الہ وصحبہ الذین اھتدوا بھدایتہ الیٰ معارج الاخلاق

اما بعد

"علم الاخلاق" مذہب اور عقل دونوں کی نگاہ میں محمود و محبوب شے ہے۔ اس لیے قدیم و جدید ہر زمانہ میں اس سے متعلق علمی ذخیرہ کی کبھی کمی نہیں رہی۔

انسانی تاریخ جس حد تک ہماری مدد کر سکتی ہے اُس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دنیا نے اخلاق کا نام سب سے پہلے مذہب کی زبان سے سُنا۔ تاریخ کا جو باب قبل از طوفان شمار کیا گیا ہے اس میں ایک پیغمبر حضرت نوح (علیہ السلام) اپنی قوم کے سامنے اخلاق کا درس دیتے نظر آتے ہیں۔ اور نسلِ انسانی کے باپ حضرت آدم علیہ السلام کے بعد یہی وہ پہلے رسول ہیں جن کی تبلیغ و تعلیم کو تاریخ نے اپنے اوراق میں جگہ دی ہے۔

اس دور کے بعد یونان وہ خطہ ہے جس نے اس علم کی خدمت کی اور اس کی رُوح کو فلسفہ کے قالب میں ڈھال کر پیش کیا۔ یونان میں اس خدمت کا اولیں شرف سوفسطائیوں کو حاصل ہوا۔ ان کے بعد سقراط نے اس کے مباحث کو وسعت دی اور اُس میں چار چاند لگائے، یہاں تک کہ

ارسطو نے اس کو ایک مہذب و مدون علم بنایا۔ اُس کی مشہور و معروف کتاب "علم الاخلاق" اس کا بیّن ثبوت ہے۔

فلاسفۂ یونان کے بعد تاریخ نے دوبارہ اپنا سبق دُہرایا، اور علم اخلاق نے پھر ایک مرتبہ مذہب کے دامن میں پناہ لی اور اُس کی وسیع آغوش میں تربیت حاصل کی۔ عیسائیت اور اسلام نے اس کی اساس کو "وحی الٰہی" کے احکام پر استوار کیا، اور اُس کے دنیوی اور نفسیاتی افادات کے سلسلہ کو ابدی و سرمدی فلاح کے سلسلۃ الذہب سے ملا دیا، اور اس طرح اُس نے روحانی رشتہ سے بھی اپنی برتری کا اعتراف کرایا۔

اس کے بعد اسلام کا وہ علمی دور آیا جس میں خلافت بغداد اور خلافت قرطبہ کے زیر سایہ دنیا کے تمام علوم و فنون نے صدیوں تک تربیت پائی اور عروج و ترقی کی تمام منازل طے کیں۔ علوم و فنون کی اس فراوانی کے دور میں بعض علماء کو عقل و نقل کی مطابقت کا شوق پیدا ہوا اور اُنھوں نے دوسرے علوم کی طرح "علم الاخلاق" کو بھی اُسی نگاہ سے پرکھا، علماء کی یہ جماعت اپنے اپنے نقطۂ نظر کے لحاظ سے دو جدا حلقوں میں تقسیم ہو گئی۔ ایک نے عقل کو اساس بنایا اور مذہبی احکام کو اُس پر منطبق کرنے کی سعی کی اور مذہب کے سیم و زر کو یونانی فلسفہ کے سانچہ میں ڈھالنے کا ارادہ کیا۔ یہ فلاسفہ کی جماعت کہلائی۔ اس راہ کے رہنما فارابی، ابن مسکویہ، ابن سینا، اور ایک حد تک ابن رشد وغیرہ ہیں۔

دوسری جماعت نے مذہبی اخلاقی مسائل کو بنیاد قرار دیا اور عقل کو اُن کے سمجھنے کے لیے آلہ کی حیثیت سے استعمال کیا۔ یہ زاہدانِ پاکباز کی وہ جماعت تھی جو صوفیاء کے نام سے مشہور ہوئی۔ اس طریق کے ہادی شیخ سہروردی، امام غزالی، شیخ اکبر، عارف رومی، ابن قیم، مجدد سرہندی اور شاہ ولی اللہ دہلوی وغیرہ ہیں۔

غرض نظریوں کے اس اختلاف کے باوجود ان تمام ادوار و طبقات میں "علم اخلاق" کی خدمت کا سلسلہ جاری رہا، اور تالیف و تصنیف اور تقریر و تحریر کے ذریعہ یہ گراں بہا ذخیرہ ہمیشہ منصۂ شہود پر آتا رہا۔

ان حالات میں یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے کہ جو علم قدیم وجدید ہر عہد میں مخدوم رہا ہو اور جس کا ذخیرۂ علمی تمام زبانوں میں لذت والم کی طرح وافر موجود ہو ایسے علم کی خدمت کے لیے اس جنبشِ قلم کی ضرورت کیا تھی، اور اس تالیف کا باعث کیا ہے؟ اور کس غرض و غایت کے ماتحت اس کتاب کو ترتیب دیا گیا ہے۔ اگر یہ کتاب از اول تا آخر کسی کے مطالعہ کی رہینِ منت بن جائے تو پھر اس سوال کا یہ خود شافی و کافی جواب ہوگا۔ اور صاحبِ مطالعہ کے سامنے اصل حقیقت روشن ہو جائیگی۔ تاہم اس قدر عرض کرنا ضروری ہے کہ اس تمام این وآں کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم ہندوستان میں آباد ہیں اور ہماری مادری زبان اُردو ہے عقل و خرد کا یہ تقاضا ہے کہ اپنی زبان کو علمی زبان بنایا جائے، اور اگر وہ علمی زبان ہے تو اس کی کوشش کی جائے کہ تمام علوم وفنون کے علمی جواہر پارے اس کے دامن میں سما جائیں اور اُس کی آغوش حکمتوں کے پھولوں سے بھر جائے۔ تاکہ وہ زندہ زبانوں میں ایک کامیاب اور ترقی پذیر علمی زبان کہلانے کی مستحق ہو۔ اور دنیا کی علمی زبانوں کی محفل میں کسی اونچے مقام پر جگہ پائے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھ کر میں نے "علمِ اخلاق" سے متعلق اُردو لٹریچر کا بغور مطالعہ کیا، اور مشاہیر و متوسط اہل قلم کی جس قدر قلمی و مطبوعہ کتابوں تک دسترس ہو سکی اُن کو پڑھا، مگر "چھوٹا مُنہ بڑی بات" اس تمام ذخیرہ میں میری نگاہ جس چیز کی متلاشی رہی اُس کو نہ پا سکی۔ اگرچہ ان بیش بہا جواہر میں گوہرِ شب چراغ بھی تھے اور دُرِ شہوار بھی، لیکن جس موتی کی جستجو مجھے تھی وہ نہ ملا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اُردو میں اس سلسلہ کی جس قدر تالیفات موجود ہیں وہ دو جُدا جُدا نظریوں کے ماتحت تالیف کی گئی ہیں۔ جن حضرات کو مذہبی ذوق ہے اُنھوں نے جدید نظریہائے اخلاق سے جدا ہو کر اپنی مولفات کو صرف ایک ہی طرز میں ادا کیا ہے اور جن اربابِ قلم کو جدید علمی نظریوں سے شغف ہے اُنھوں نے صرف ان ہی نظریوں کی تحقیق و تفتیش اور شرح

بسط کو اپنا منتہائے مقصد بنایا ہے۔ لیکن وقت کا تقاضا یہ تھا کہ اس سلسلہ میں ایک ایسی کتاب مرتب کی جائے جس میں ایک جانب جدید اکتشافاتِ علمی کا مفید ذخیرہ محفوظ ہو اور زیر بحث وسعت کے تعصب اور ہٹ دھرمی سے اُن کے ساتھ معاندانہ روش اختیار نہ کی جائے اور دوسری جانب اسلامی اخلاقی تعلیم کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ صرف حُسنِ ظن کی بنا پر نہیں بلکہ علمی دلائل و براہین کی روشنی میں اسلام کے نظریہ اخلاق اور اسلامی تعلیمات کی برتری واضح ہو جائے۔

جہاں تک بیان و ترتیب کی اس نوعیت کا تعلق ہے "علم اخلاق" پر ایسی کوئی تالیف نظر نہ آئی، یہ دیکھ کر اپنی بے بضاعتی علم کے باوجود عزم و ارادہ کی قوت نے اُبھارا، اور وجدان و ضمیر نے پکارا۔ ؎

توفیق باندازۂ ہمت ہے ازل سے
آنکھوں میں ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

اس سلسلہ میں مصری عالم شیخ محمد امین کی "کتاب الاخلاق" نظر سے گذری، اُس کی حسنِ ترتیب، اور مختصر مگر جامع اسلوب بیان نے مہمیز کا کام دیا، اور اُس میں بھی اگرچہ جدید نظریات کو اساس بنایا گیا ہے، تاہم اُس کی غیر معمولی خوبیوں کی وجہ سے میں نے اپنے تالیفی عطر کے لیے اسی کو زمین بنایا۔

اس تالیف کے چار حصّے ہیں، پہلے تین حصّوں میں جدید و قدیم یا مذہبی و عقلی دونوں نقطہائے نظر سے علم الاخلاق پر بحث کی گئی ہے، اور چوتھے حصّہ میں صرف اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح بحث کی گئی ہے کہ اُس سے علمی و عملی ہر اعتبار سے اسلامی تعلیمات کا کمال و تفوق ظاہر ہو، اور علمی دلائل کی روشنی میں ظاہر ہو۔

خدائے تعالیٰ کا بے غایت و بے نہایت شکر ہے کہ آج یہ نقشِ اوّل پیش کرنے کے

قابل ہوں، اور توقع کرتا ہوں کہ انشاء اللہ یہ تالیف دونوں جماعتوں کے افراد کے لیے مفید ثابت ہوگی۔

اس تالیف کے لیے کس قدر ذخیرۂ کتب کا مطالعہ کیا گیا، اس کا اظہار غیر ضروری ہے، اور میری استطاعت سے باہر بھی۔ اس لیے کہ یہ جو کچھ ہے سالہا سال کے مطالعہ کا نتیجہ ہے جس میں عربی، فارسی، اُردو تالیفات اور انگریزی و فرنچ تراجم کا ذخیرہ بھی شامل ہے۔ البتہ قرآنِ عزیز اور کتب احادیث اور شروح احادیث کے علاوہ زبیدی کی اتحاف السادة المتقین شرح احیاء العلوم، ابن قیم کی مدارج السالکین، شاہ ولی اللہ کی حجة اللہ البالغہ، امام راغب کی الذریعہ الی مکارم الشریعہ، شیخ ابو القاسمؒ کے رسالہ قشیریہ، ابن مسکویہ کی السعادة، ارسطو کی علم الاخلاق، صادق حسین کی الاخلاق، ماوردی کی ادب الدنیا والدین، محمد لطفی کی تاریخ فلاسفة الاسلام خصوصیت سے زیر مطالعہ رہی ہیں۔ وباللہ التوفیق وھو خیر رفیق۔

۱۶۔ رجب المرجب سنہ ۱۳۵۹ھ

خادم ملت

محمد حفظ الرحمٰن کان اللہ لہٗ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مُقدمہ

علمِ اخلاق کی تعریف، موضوع، فائدہ

اور دوسرے علوم سے اُس کا تعلق

تعریف ہم سب یہ کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا ہے یہ بُرا ہے، یہ درست ہے یہ نادرست، یہ حق ہے یہ باطل۔ ادنیٰ و اعلیٰ سب ہی ایسا کہتے ہیں، اور چھوٹے بڑے ہر قسم کے کام میں ہم یہی حکم لگاتے ہیں۔

قاضی مسندِ حکومت پر بیٹھ کر قانونی مسائل میں یہی حکم کرتا ہے، اور کاروباری لوگ کاروبار کے معاملات میں یہی الفاظ بولتے ہیں، حتّٰی کہ بچے بھی کھیل کود میں ان ہی دو لفظوں کو استعمال کرتے ہیں۔ تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اچھا اور بُرا کس کو کہتے ہیں؟ اور وہ کونسا "پیمانہ" یا کونسی ترازو ہے جس سے ناپ تول کر کسی کام کے متعلق یہ کہہ سکیں کہ یہ اچھا ہے یا بُرا ہے؟

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ لوگوں کے اُن اغراض و مقاصد میں بھی جن کی طلب میں وہ سرگرداں رہتے ہیں بہت بڑا اختلاف ہے۔

ایک مال کا طالب ہے، تو دوسرا حریت و آزادی کا، یہ جاہ و حشم کا شیدائی، تو وہ شہرت کا فدائی، ایک علم کا عاشق ہے، تو دوسرا ان سب سے بے پرواہ ہو کر اپنی تمام آرزوؤں کا مرکز آخرت

کی اُس زندگی کو بنائے ہوئے ہے" جس میں اُس کے نفس کو عروج ہوگا اور جہاں اُس کو طرح طرح کی نعمتیں ملینگی، مگر یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان میں سے بہت سے اغراض و مقاصد وہ ہیں جن کو "انسان کے لیے" آخری غرض اور انتہائی مقصد نہیں کہا جاسکتا۔

یا یوں کہیے کہ اُن میں غائت الغایات یا منتہائے غرض بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔

اس لیے کہ اگر تم یہ سوال کرو کہ یہ شخص جاہ، مال، یا علم کا طالب کیوں ہے؟

تو اس کے جواب میں ایک اور غرض یا مقصد کو بیان کرنا پڑیگا۔ جو ان ہر سہ اغراض و مقاصد کے لیے منتہائے غرض ہے۔ اور یوں جواب دیا جائیگا کہ "حصولِ سعادت و فلاح کے لیے" (مثلاً)

تو کیا انسانوں کی زندگی کے لیے کوئی غایت و غرض ایسی بھی موجود ہے جو سب کے لیے یکساں غایت الغایات یا منتہائے غرض کہلائے اور انسانوں کی طلب کا ملجا اور حدِ نگاہ ٹھہرے، وہی اعمال کی اچھائی و بُرائی کا پیمانہ بنے۔ اور اسی پر اعمال کو اس طرح کسا جائے کہ جو عمل اُس منتہائے غرض کے مطابق ہو اچھا کہلائے اور جو مطابق نہ ہو بُرا کہلائے؟

اور اگر ایسی غایت الغایات یا منتہائے غرض موجود ہے تو وہ کیا ہے؟

یہی وہ تمام اُمور ہیں جن سے علمِ اخلاق بحث کرتا ہے۔ تو اب علم اخلاق کی تعریف اس طرح کرنی چاہیے۔

جو علم بھلائی اور بُرائی کی حقیقت کو ظاہر، انسانوں کو آپس میں کس طرح معاملہ کرنا چاہیے اس کو بیان، لوگوں کو اپنے اعمال میں کس منتہائے غرض اور مقصدِ عظمیٰ کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے اُس کو واضح کرے اور مفید و کارآمد باتوں کے لیے دلیلِ راہ بنے" علمِ اخلاق کہلاتا ہے۔

---

[1] اور ارسطو، محقق دوانی، اور مسٹر جون کہتے ہیں: "جس علم میں انسانی کردار پر اس حیثیت سے (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۳)

موضوع سطورِ بالا سے یہ واضح ہوگیا کہ علم الاخلاق لوگوں کے اعمال سے اس طور پر بحث کرتا ہے کہ اُن پر اچھے یا بُرے ہونے کا حکم لگائے۔ مگر یہ بھی معلوم رہے کہ ہر عمل میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اُس پر یہ حکم لگایا جاسکے۔

اس کو اس طرح سمجھیے کہ انسان سے بہت سے اعمال غیرارادی طور پر صادر ہوتے ہیں، مثلاً سانس لینا، دل کا حرکت کرنا، تاریکی سے روشنی میں اچانک آجانے سے پلک جھپکنا تو ان امور کا علم الاخلاق کے موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔ ہم نہ ان پر اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگاتے ہیں، نہ اُن لوگوں کو جن سے کہ یہ امور صادر ہوئے" نکوکار یا بدکار کہتے ہیں اور نہ اُن سے ان امور کی وجہ سے کوئی محاسبہ کرتے ہیں

اور وہ اعمال بھی ہیں جو انسان اپنے ارادہ سے کرتا ہے اور اُن کے نتائج پر غور و فکر کرنے کے بعد کرتا ہے۔ مثلاً ایک شخص یہ سوچتا ہے کہ اُس کے شہر میں شفاخانہ کی تعمیر قوم کے لیے نافع اور اُن کے مصائب میں تخفیف کا باعث ہوگی۔ یہ سوچنے کے بعد وہ اُسے قائم کردیتا ہے۔ یا ایک شخص اپنے دشمن کے قتل کا ارادہ کرتا ہے اور پھر اپنی تیز فہمی اور ذکاوتِ فکر سے اُس کے اسباب پر غور کرتا ہے اور ارادہ کو کامیاب بنالیتا ہے۔

سو یہ اعمال" اعمالِ ارادی" کہلاتے ہیں اور اُن ہی پر یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ یہ اچھے ہیں یا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲) بحث کی جائے کہ وہ صواب و خیر ہیں یا خطا و شر اور اس طرح بحث کی جائے کہ یہ تمام احکام صواب و خطا اور خیر و شر کسی مرتب نظام کی شکل میں آجائیں تو اس علم کو علم الاخلاق کہتے ہیں (اخلاق جلالی ص۱ و علم الاخلاق ارسطو جلد اص۱۷ و "اخلاقیات" ترجمہ مولوی عبدالباری صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ)

اور روجرس کہتا ہے کہ" جو علم ایسے اصول بتاتا ہو جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور سچی قدر و قیمت کا تعین ہوسکے، اُس کا نام علم الاخلاق ہے"۔

(تاریخ اخلاقیات مترجمہ مولوی احسان احمد رکن دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ)

بُرے اور ان ہی کے متعلق انسان سے باز پرس کی جاتی ہے اور وہ ان ہی امور میں جوابدہ ہوتا ہے
اِن دو قسموں کے علاوہ اعمال کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو بیان کردہ دونوں قسموں کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں۔ اور اسی بنا پر کبھی کبھی اُن پر حکم لگانے سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔
ایا یہ بھی علم الاخلاق کے موضوع بنتے ہیں یا نہیں اور ان کا عامل بھی ان اعمال کی وجہ سے جوابدہ ہے یا نہیں؟ یہ دو سوال ہیں جو حل طلب ہیں، مثلاً حسب ذیل مثالیں لیجیے۔

(۱) بعض آدمی نیند کی حالت میں بھی بعض کام کر گذرتے ہیں۔ ایک اُٹھتا ہے اور نیند ہی کی حالت میں گھر کو آگ لگا دیتا ہے، اس کے برعکس ایک دوسرا نیند ہی کی حالت میں اُٹھ کر گھر کو جلا ڈالنے والی آگ کو بجھا دیتا[1] ہے۔
تو کیا اِن خلقی عادات کی بنا پر پہلے کو قابلِ مذمت اور مجرم قرار دیا جائے اور دوسرے کو قابلِ ستائش اور ممدوح سمجھا جائے؟

(۲) کبھی انسان کو نسیان (بھول) کی بیماری لگ جاتی ہے اور وہ اس بیماری کی وجہ سے اُس کام کو نہیں کرتا " وقتِ معین پر" جس کا کرنا اُس کے لیے ضروری تھا۔

(۳) کبھی انسان کسی کام میں مستغرق اور منہمک ہوتا ہے" مثلاً علم ہندسہ کے کسی مسئلہ کے حل میں یا کسی دلچسپ کہانی کے پڑھنے میں" اور اُس کا یہ استغراق اُس کو "کیے ہوئے وعدہ" یا "وقت مقررہ کے درس سے غافل کر دیتا ہے۔

سو فکر و تامل کے بعد ان اعمال کے متعلق ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ سب غیر ارادی اعمال ہیں۔ اس لیے کہ پہلی مثال میں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سونے والے شخص نے جان بوجھ کر گھر کو جلا دیا، اور یہ کہ اس کے نتیجہ کا وہ پہلے سے اندازہ لگا چکا تھا، لہٰذا اُس کے اس عمل پر محاسبہ

[1] طبی اصطلاح میں اس مرض کا نام "مشی فی النوم" ہے۔

نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اس حالت میں اُس سے یہ عمل "بے ارادہ" صادر ہوا ہے۔

اور اگر اُس کو یہ معلوم ہے کہ وہ اس مرض میں مبتلا ہے اور اُس سے نیند میں ایسے اہم حادثات صادر ہوتے رہتے ہیں اور پھر وہ بیداری میں اُن اُمور سے احتیاط نہیں کرتا جو کہ ان حادثات کے لیے سبب بنتے ہیں "یہ کہ آگ اور اُس کے لوازمات کو اپنی خوابگاہ اور اپنی ماحول سے جُدا نہیں رکھتا۔ (مثلاً) تو ضرور ان اعمال میں بھی اُس سے محاسبہ ہوگا۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں وہ اخلاقی طور پر اُس کا جوابدہ ہے۔ جس کی بدولت اُس سے "غیر جوابدہ" اوقات میں ایسے اعمال صادر ہوتے ہیں۔ اسی طرح باقی مثالوں کا حال ہے۔

فرض کرو کہ تم سو رہے ہو اور چولہے میں تم نے آگ روشن چھوڑ دی، ایک شرارہ اُڑا اور اُس نے مکان کو جلا ڈالا۔ ایسی حالت میں تمہارا یہ عذر نہیں سُنا جائیگا کہ "اس میں میرا کوئی قصور نہیں، میں نیند کی حالت میں کس طرح چنگاریاں اور شرارے اُڑنے کو روک سکتا تھا" اس لیے کہ تم سے کہا جائیگا کہ تم کو معلوم تھا کہ تم عنقریب سونے والے ہو اور نیند کی تیاری کر چکے ہو اور تم یہ بھی جانتے تھے کہ اس حالت میں حواس کا شعور معطل ہو جاتا ہے۔ سو تم کو مناسب تھا کہ اپنے بیداری حواس کے وقت اُن ذرائع کا سد باب کرتے جن کی وجہ سے نیند کے وقت یہ حادثہ پیش آیا، یعنی اول آگ بُجھاتے اور پھر سوتے۔

اور یہی حال اُس شخص کا ہے جو پہلے ایک کام کر گذرتا ہے اور پھر اُس سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں اُن کے متعلق اپنی ناواقفیت کا عذر تراشتا ہے۔ اس لیے کہ انسان اُن تمام اعمال میں جوابدہ ہے جو اُس کی عادتِ ثانیہ بن گئے ہیں، خواہ اُن اعمال کو کرتے وقت اُس سے وہ اعمال بغیر ارادہ کے ہی صادر ہوتے رہتے ہوں، کیونکہ عادی ہونا اُس کے ارادی عمل کے بار بار صادر ہونے کا ہی قدرتی نتیجہ ہے۔

پس اگر ایک شخص بھوک سے پریشان ہے اور اپنی نہ برداشت ہونے والی بھوک کی وجہ سے چوری یا قتل پر مجبور ہو جاتا ہے تو یہ شخص بھی اپنے اس عمل میں قابلِ محاسبہ ہے۔ اس لیے کہ وہ گم کردۂ عقل و شعور نہیں ہے اور جس چیز کا اقدام کر رہا ہے اُس کی حقیقت سے بخوبی واقف ہے۔ کیونکہ وہ سوچتا ہے کہ وہ بھوک کو برداشت کرلے یا گرسنگی رفع کرنے کے لیے چوری یا قتل پر آمادہ ہو جائے؟ اور پھر اپنے ارادہ سے دوسرے عمل کو پہلے پر ترجیح دیتا، اور اس کو کر گذرتا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ علم الاخلاق کا موضوع دو قسم کے اعمال ہیں۔

(۱) وہ اعمال" جو عامل کے اختیار و ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور عمل کے وقت وہ خوب جانتا ہے کہ کیا کر رہا ہے۔

(۲) وہ اعمال جو عمل کے وقت اگرچہ بغیر ارادہ صادر ہوتے ہیں لیکن اختیار، شعور اور ارادہ کے وقت اُن کے متعلق احتیاط برت سکتا ہے۔

اور یہی وہ اعمال ہیں جن پر خیر اور شر یا اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

لیکن جو اعمال نہ تو ارادہ و شعور سے صادر ہوتے ہیں اور نہ اُن کے بارہ میں احتیاط برتی جا سکتی ہے وہ علم الاخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

علم الاخلاق کا فائدہ یہ سوال بارہا ذہن میں گذرتا ہے: کیا علم الاخلاق میں یہ قدرت ہے کہ وہ ہم کو نیکو کار اور صالح بنا دے؟

جواب یہ ہے کہ اس علم میں یہ استطاعت و قدرت نہیں ہے کہ تمام انسانوں کو صالح اور نکوکار بنا دے، بلکہ اس کی مثال تو ایک طبیب کی سی ہے۔

طبیب کا اتنا ہی فرض ہے کہ وہ مریض کو مسکرات کی کی خرابیوں سے واقف کر دی

اور جسم و عقل پر اس کے پینے دکھانے سے جو برا اثر پڑتا ہے اُس کو بیان کر دے۔ اس کے بعد مریض کو اختیار ہے کہ اپنی صحت کی بہتری کے لیے اس سے باز رہے، یا طبیب کی بتائی ہوئی احتیاط سے بے پروا ہو کر اُس میں مبتلا ہو جائے۔ ایسی حالت میں طبیب اُس کو کیا روک سکتا ہے۔

علم الاخلاق کا بھی یہی حال ہے اُس کی طاقت سے یہ تو باہر ہے کہ وہ ہر انسان کو صالح بنا دے لیکن انسان کو اچھے اور بُرے میں امتیاز کراتا، اور اس کی چشم عبرت کو وا کرتا ہے تاکہ وہ خیر و شر اور اُس کے آثار و لوازم کو دیکھے اور پہچانے سو علمِ اخلاق کا اُس وقت تک ہم کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ ہم میں ایسی قوتِ ارادی موجود نہ ہو جو ہم کو علم اخلاق کے اوامر (احکام) کے امتثال اور اُس کے نواہی (ممنوعات) سے پرہیز پر آمادہ کر سکے۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ جو شخص علم اخلاق کی تعلیم سے ناواقف ہو وہ بھی خیر و شر یا اچھے اور بُرے کے متعلق حکم لگا سکے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صالح ہو اور حُسنِ اخلاص کا پیکر۔

لیکن علمِ اخلاق کے واقف، اور ناواقف کی مثال صوف (پشمینہ) کے اُن دو تاجروں کی سی ہے جن میں سے ایک اس تجارت کا ماہر اور تجربہ کار ہے، اور دوسرا ناواقف و ناتجربہ کار، دونوں صوف کی خریداری کے لیے نکلے اور دونوں نے اُس کے ہر اچھے اور بُرے پہلو پر نظر ڈالی، اُس کو چھُو کر بھی دیکھا اور طرح طرح سے آزمایا بھی۔

مگر پہلا اپنے تجربہ، اور اپنی مہارت کی بنا پر یقیناً دوسرے کے مقابلہ میں بہترین جج اور بہت اچھا اندازہ شناس ثابت ہوگا۔

ہر علم کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے پڑھنے والے کو "ان امور کے بارہ میں جن پر اس علم

ہیں بحث ہوتی ہے" ناقدانہ نظر عطا کرتا ہے۔

علم الاخلاق کی بھی یہی شان ہے کہ جو شخص اُس کے ساتھ شغف رکھتا ہے یہ اُس کو اُن اعمال کے نقد و پرکھ کی پوری قدرت عطا کر دیتا ہے جو اُس کے سامنے پیش کیے جائیں۔ اور اُن کی صحیح اور پائدار تقویم پر ایسی کامل مقدرت بخشتا ہے کہ وہ اُن کے متعلق حکم نافذ کرنے میں لوگوں کے رجحانات اور تقلیدات کے زیر اثر نہیں رہتا۔ بلکہ وہ اپنی آرا میں علمی نظریات، قواعد، اور قیاسات سے مدد حاصل کرتا ہے۔

ایک اور بات قابلِ توجہ ہے وہ یہ کہ علم اخلاق کی غرض صرف نظریوں، اور قاعدوں کی معرفت کے ہی اندر محدود و مقصور نہیں ہے بلکہ اُس کی اغراض میں یہ بھی شامل ہے کہ ہمارے ارادے میں تاثیر اور ہدایت کارفرما ہو، اور ہم میں یہ جذبہ پیدا ہو کہ ہم اپنی حیات کی تشکیل کریں، اور اپنے اعمال کو رنگین (عمدہ) بنائیں، تاآنکہ ہم حیات کے لیے ایک اعلیٰ مثال قائم کر دیں، اور خوبی، کمال اور عامۃ الناس کی بھلائی جیسی چیزوں کو حاصل کر لیں

بہر حال یہی تاثیر ارادہ کو عملِ خیر پر آمادہ کرتی اور بہادر بناتی ہے۔ مگر اُس کو ہر موقعہ پر ان میں کامیابی حاصل نہیں ہوتی، بلکہ اس تاثیر کا اثر اُسی وقت ہوتا ہے جبکہ فطرت انسانی اس کی پیروی کرے اور اُس سے متاثر ہونے پر آمادہ ہو

ارسطو کا قول ہے:۔

"فضیلت کے لیے صرف اس قدر جان لینا ہی کافی نہیں ہے کہ وہ کیا شے ہے؛ بلکہ اس سے زائد اور چیزوں کی بھی ضرورت ہے۔ مثلاً اُس کے قیام و حفاظت کے لیے ریاضت؛ اس کا روزمرہ کے کاموں میں استعمال، اور اسی قسم کے دوسرے وسائل و اسباب کی ایجاد۔ تاکہ یہ سب باتیں مل کر ہم کو صاحبِ فضیلت اور نیکوکار بنا سکیں"۔

علاوہ ازیں تنہا کتبِ اخلاق، اور وعظ و پند کو بھی یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ ہم کو نیکوکار اور فضیلت مآب بنانے میں رہبر ثابت ہوں۔ چنانچہ تیوغنیس کا قول ہے:۔

چاہیے تو یہ تھا کہ ہر آدمی اخلاقی کتابوں کا طالب ہوتا، اور قدر و منزلت کے اعتبار سے وہ بیش بہا قیمتوں پر فروخت ہوتیں، مگر افسوس کہ ایسا نہ ہوا۔

تاہم بد ذوقی کے اس دور میں اس انمول موتی "علم اخلاق" کے ضروری مبادیات میں سے زیادہ سے زیادہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ بعض شریف طینت نوجوان حسنِ عمل اور نیکوکاری پر استقامت کے لیے کمرہمت چست کریں، اور اپنے سلیم الفطرۃ قلب کو فضائلِ اخلاق کریمانہ کا گرویدہ، شیدائی اور وفادار بنائیں[۱]۔ (کتاب الاخلاق لارسطو جلد ۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۷)

[۱] اس مقام پر ایک قوی شبہ پیدا ہو سکتا ہے وہ یہ کہ "علم اخلاق" سے حسنِ عمل، نکوکاری یا غایتِ قصویٰ و مقصدِ اعلیٰ جب ہی حاصل ہو سکتے ہیں کہ انسانی عادات میں تغیر و تبدل ممکن بھی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ قواعدِ حکمت کی رو سے اخلاق و عادات مزاج کے تابع ہیں، اور مزاج میں تبدیلی ناممکن ہے کیونکہ یہاں تبدیلی مزاج سے یہ مراد نہیں ہے کہ شخصی مزاج کے "اطوار" طفلی، شباب اور شیخوخت کے ساتھ مزاج میں تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے قدرت نے ایک مزاج ودیعت کیا ہے جو افراط و تفریط کے درمیان "عرض المزاج" کے نام سے موسوم ہے اور اس پر انسان کی بقاء موقوف ہے اور وہ غیر متبدل و لازم ہے۔ اور حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اذا سمعتم بجبل زال عن مکانہ فصدقوہ — تم اگر کسی پہاڑ کے متعلق سنو کہ وہ اپنی جگہ سے ٹل گیا
واذا سمعتم برجل زال عن خلقہ فلا — تو اس کو صحیح مان لینا اور اگر کسی شخص کے متعلق یہ سنو
تصدقوہ فانہ سیعود الی ماجبل علیہ — کہ اس کی خلقت بدل گئی تو ہرگز اس کو سچ نہ کہنا اس لیے
کہ انجام کار میں اس کو اپنی جبلت کی طرف لوٹ آنا ضروری ہے

سو اس کا جواب ایک مقدمہ پر موقوف ہے وہ یہ کہ "نفس انسانی" اپنے کردار میں تین امور میں سے کسی ایک امر سے متعلق ہوتا ہے ایک "طبیعت" دوسرا "حال" تیسرا "ملکہ"

طبیعت۔ جبلت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل کا قطعی امکان نہیں ہے۔

حال۔ نفس کی اس کیفیت کا نام ہے جس سے استعداد قبول کی بنا پر نفس متکیف ہوتا مگر جلد ہی زوال بھی

(بقیہ نوٹ)

دیگر علوم سے علمُ الاخلاق کا تعلق

علمِ اخلاق فلسفہ کی ایک شاخ ہے۔
فلاسفروں کی ایک بڑی جماعت کی رائے میں فلسفہ کی حسبِ ذیل شاخیں ہیں

(۱) مابعد الطبیعۃ (۲) فلسفۂ طبیعی (۳) علم النفس (۴) علم المنطق (۵) علم الجمال (۶) علم الاخلاق (۷) فلسفۂ قانون (۸) علم الاجتماع اور فلسفۂ تاریخ۔

اچھا تو یہ تھا کہ اس معرفت سے پہلے کہ علمِ اخلاق کے ساتھ ان دوسرے علوم کا کیا تعلق ہے، خود اس علم کی تعلیم، اور اس کی بحثوں اور متعلقات کی معرفت، حاصل کی جاتی تاکہ علاقہ کی شرح و تفصیل کے وقت اُس کے سمجھنے میں آسانی ہوتی، لیکن مصنفین کی یہ عادت ہوگئی ہے کہ پہلے وہ کسی علم کے اور دوسرے علوم کے درمیان جو علاقہ ہے اُس پر بحث کرتے ہیں اور پھر اس علم اور اُس کے متعلقات پر۔ لہذا ہم بھی اُسی طریقہ کو یہاں جاری رکھتے ہوئے علم اخلاق کے ساتھ جن دیگر علوم کا بہت قریبی اور بہت بڑا علاقہ ہے اُس کو واضح کردینا ضروری سمجھتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹) قبول کرلیتا ہے۔

ملکہ۔ اس کیفیت یا قوت کا نام ہے جو نفسِ انسانی میں راسخ ہوجاتی ہے اور اُس کا زوال ہو تو سکتا ہے لیکن بمشکل اور بتاخیر۔

اس کے بعد یہ واضح رہے کہ "خلق" ان تینوں کیفیات میں سے "نفس" کی اُس کیفیت سے متعلق ہے جو ملکہ کہلاتی ہے، اور اُس کا حال مزاج کا سا نہیں ہے۔ لہذا "علم الاخلاق" کے ذریعہ اُس کی تہذیب و اصلاح ممکن ہے۔

اور حدیث میں اسی کے لیے ارشاد ہوا ہے:-

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ یھودانہ وینصرانہ ویمجسانہ (الحدیث)	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا کیا گیا ہے اس کے بعد والدین (ماحول) اس پر یہودیت، نصرانیت اور مجوسیت کا رنگ چڑھاتے ہیں۔

اور ہر دو احادیث میں تعارض اس لیے نہیں ہے کہ پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں بعض کیفیات وہ ہیں جو جبلت اور طبیعت کہلاتی ہیں اُن کو عام اصطلاح کی بنا پر اگر "خلق" میں شامل کیا جائے تو بلاشبہ اُس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے اور دوسری حدیث کی مراد یہ ہے کہ انسان اپنی "فطرت" یعنی قبولِ استعداد میں سادہ ہے اور اخلاق کے خیر و شر کا اُس پر اثر پڑتا ہے۔ اخلاق

علمِ اخلاق و علم النفس (سائیکالوجی)

اِن دونوں علوم کے درمیان بہت بڑا علاقہ اور ارتباط ہے۔ اس لیے کہ علم النفس حسب ذیل اشیاء سے بحث کرتا ہے۔ قوتِ احساس، قوتِ ادراک، قوت حافظہ، قوت ذاکرہ، ارادہ اور ارادہ کی آزادی، خیال، وہم، شعور، عواطف و میلانات اور لذت و الم۔

اور ان میں سے ایک شے بھی ایسی نہیں ہے کہ علمِ اخلاق سے بحث کرنے والا اُس سے مستغنی اور بے پرواہ ہو سکے۔ لہذا یوں کہنا چاہیے کہ علمِ نفس، علمِ اخلاق کا ایک ضروری مقدمہ ہے۔ علوم کے اس آخری دور میں علم النفس کی ایک اور شاخ کا اضافہ ہوا ہے جس کو علم النفس الاجتماعی کہا جاتا ہے۔ یہ عقل کو اس علم کے اجتماعی رُخ کی تعلیم دیتا ہے، یہ لُغت پر بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ عقل پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے، یہ وحشی اقوام کی عادات و خصائل سے بحث کرتا ہے، اور ظاہر کرتا ہے کہ نظمِ اجتماعی پر کیسے کیسے حالات طاری ہوئے اور کس کس قسم کے دور گذرے ہیں۔ اسی لیے علم النفس اجتماعی علم اخلاق پر علم النفس شخصی سے زیادہ اثر انداز ہے۔

علمِ اخلاق و علمِ اجتماع (سوشولوجی)

ان دونوں علوم کا باہمی علاقہ بہت مضبوط ہے۔ اس لیے کہ انسان کے ارادی اعمال کے لیے جو کہ علمِ اخلاق کا موضوع ہیں۔ ضروری ہے کہ وہ انسانوں کی حیاتِ اجتماعی کی بحث میں جو کہ علمِ اجتماع کا موضوع ہے، زیر بحث آئیں۔

یہ اس لیے کہ انسان کی زندگی اجتماعی زندگی کے بغیر ناممکن ہے۔ لہذا وہ ہمیشہ کسی نہ کسی جماعت کا فرد ہو کر ہی رہ سکتا ہے۔

اور یہ ہماری قدرت سے باہر ہے کہ ہم کسی ایک فرد کے فضائل سے اس طرح بحث کریں کہ جس جماعت کی طرف وہ منسوب ہے اُس سے بالکل قطع نظر کر لیں کیونکہ بغیر اس کے

ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ جس جمعیۃ سے اس کا تعلق ہے اُس میں وہ کون سے اوصاف ہیں جن سے فضائل کی نشو و نما میں مدد ملتی یا رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ نیز اُس مثلِ اعلیٰ کے لیے جو علم اخلاق کسی فرد کے لیے تجویز کرتا ہے" یہ ضروری ہے کہ اس کا ارتباط اُس مثلِ اعلیٰ سے ہو جو نظم اجتماعی کے لیے وضع کی گئی ہے تاکہ وہ اُس فرد کے منتہائے مقصود کے وجوب و ثبوت میں معین و مددگار ثابت ہو۔ اور جو علم اس آخری شے کا کفیل و ذمہ دار ہے اُسی کا نام علم اجتماع ہے۔

علم اجتماع یہ بحث کرتا ہے کہ دنیا میں کون سی قوم پہلی قوم وجمعیۃ ہے اور اُس نے کس طرح ترقی کی؟ اور یہ لغت، مذہب، خاندان اور قبائل سے بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ قانون کس طرح بنے، حکومت کس طرح وجود میں آئی، اور اسی قسم کی دوسری باتوں کو ظاہر کرتا ہے۔

ان باتوں کے پڑھنے سے انسانوں کے ارادی اعمال، اور اُن کے بھلے یا بُرے درست یا نادرست ہونے کے متعلق حکم لگانے میں مدد ملتی ہے۔

علم اخلاق و علمِ قانون ان دونوں علوم کا موضوع ایک ہے یعنی "انسانی اعمال" اور کبھی کبھی ان کی غرض بھی ایک ہو جاتی ہے، وہ یہ کہ انسانوں کو نکوکار اور سعید بنانے کے لیے اُن کے اعمال کی نظم و ترتیب۔ لیکن علم اخلاق کا دائرہ علمِ قانون سے وسیع تر ہے۔ کیونکہ علم اخلاق تو ہر نافع عمل کا حکم کرتا اور ہر نقصان دہ عمل سے بچاتا ہے لیکن قانون کا یہ کام نہیں ہے۔ اس لیے کہ بعض اعمال اگرچہ نفع بخش ہیں لیکن قانون اس کے لیے حکم نہیں کرتا۔ مثلاً محتاج کے ساتھ حسنِ سلوک، یا شوہر کا اپنی بیوی کے ساتھ حُسن معاملہ۔

اسی طرح بعض اعمال اگرچہ باعثِ نفرت ہیں مگر قانون اُن کی ممانعت کے لیے دخیل

نہیں ہوتا۔ مثلاً جھوٹ، حسد، بغض۔

اور قانون کے ان اعمال، یا ان جیسے دوسرے اعمال میں مداخلت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قانون ایسے ہی اُمور پر امر و نہی کو جاری کرتا ہے جن کی تعمیل نہ کرنے پر وہ سزا دے سکے ورنہ تو پھر قانون' قانون نہیں کہلا سکتا۔

اور بسا اوقات اوامر و نواہی کے بارہ میں قانون کا نفاذ ایسے وسائل کے استعمال کو بھی ضروری قرار دیتا ہے جو اکثر قوم کے لیے مضر ثابت ہوتے ہیں۔

نیز لوگوں میں کچھ پوشیدہ رذائل بھی ہوتے ہیں جیسے کفرانِ نعمت اور خیانت اور قانون میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ ان کے مرتکب پر سزا و عذاب دینے کے لیے اپنی دسترس رکھ سکے۔ اس لیے کہ یہ اعمال قانون کی دسترس سے باہر ہیں اور اُن کا حال چوری اور قتل کا سا نہیں ہے۔

علمِ اخلاق، اور علم قانون میں ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ قانون کی نظر اعمال پر اُس کے نتائج کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور اس کے سوا اُس کا دائرۂ بحث یہ ہوتا ہے کہ عامل کا ارادہ اس عمل خارجی سے کیا تھا:

لیکن علمِ اخلاق جس طرح اعمال خارجیہ کے متعلق بحث کرتا ہے اسی طرح نفس کی حرکات باطنی سے بھی بحث کرتا ہے خواہ اُن حرکات سے کوئی عمل خارجی صادر نہ بھی ہوا ہو۔

اس کی وضاحت کے لیے یوں سمجھو: قانون کا دائرہ تو یہ ہے کہ وہ حکم دے کہ "چوری نہ کرو" اور "قتل نہ کرو" اس سے زیادہ اُس کے حدِ امکان سے باہر ہے۔ مگر اخلاق، قانون کی اس ممانعتِ قتل و سرقہ میں شریک رہتے ہوئے اس سے زائد اور بھی کہتا ہے۔ وہ یہ کہ "کسی بُری بات کا دھیان مت کرو" اور "بے کار و باطل کے سوچ و بچار میں بھی نہ پڑو"

قانون کی دسترس میں یہ تو ہے کہ لوگوں کی ملکیت کی حفاظت کرے اور دوسروں کو
اُس پر دست درازی نہ کرنے دے، مگر اُس میں یہ قدرت نہیں کہ وہ مالک کو یہ حکم دے کہ وہ
اپنے مال میں مصالح اور بھلائی کا لحاظ رکھے۔ البتہ یہ بات علم اخلاق کے دائرہ و حد میں داخل ہے۔

کتاب کی تقسیم | ہم نے اپنی اس کتاب کو چار حصوں پر تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصہ میں ہم نے
اُن موضوعات پر بحث کی ہے جن میں عادةً علم النفس زیر بحث آتا ہے۔ جیسے ملکہ، ارادہ،
وجدان وغیرہ۔ مگر یہ ضروری ہے کہ ان امور میں ہماری بحث کا رُخ خلقی اور طبعی اعتبار سے ہو
اس لیے کہ یہ اسی اعتبار سے "موضوعِ اخلاق کے فہم و ادراک میں" پوری طرح معین و مددگار
ثابت ہو سکتے ہیں[۱]۔

اور دوسرے حصہ میں اخلاق کے معیاری نظریوں اور اُن کے متعلقات کی بحث
ہوگی، اور کچھ علم الاخلاق کی تاریخ پر بھی روشنی ڈالی جائیگی۔

اور تیسرے حصہ میں علم اخلاق کی عملی زندگی کی تشریح زیر بحث آئیگی تاکہ دوسرے حصہ
میں علم اخلاق کے جن نظریوں کو بیان کیا گیا ہے یہ تیسرا حصہ اس کی مطابقت کا ثبوت دے
اور اس طرح اس علم کے علمی و عملی دونوں پہلو واضح اور روشن ہو جائیں۔

اور چوتھے حصہ میں خالص اسلامی نظریات و عملیاتِ اخلاق سے تفصیلی بحث کی جائیگی اور یہی کتاب کی اصلی

---

[۱] اس جگہ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اخلاقی زندگی کے دو پہلو ہیں ایک ایجابی اور دوسرا معیاری۔ ایجابی اخلاق سے مُراد وہ اعمال و کردار ہیں جو کسی خاص زمانہ یا خاص قوم کے اندر خیر و صواب سمجھے جاتے ہوں یا اُن اعمال کی غایت الغایات اُن کے اپنے عقیدہ میں خیر و صواب پر جاکر ختم ہوتی ہو۔ اس کے برعکس معیاری اخلاق کے اُس پہلو کا نام ہے جو زمانہ، اور وقتی رسم و رواج سے الگ ایسے اصول پر مبنی ہو جو حقیقی معنی میں کردار کے خیر و شر کو ظاہر کرتا ہو، اور اُس کے لیے قواعد و ضوابط مرتب کر کے اُن پر خیر و شر کا مدار رکھتا ہو۔
موجودہ بحث کا روئے سخن درحقیقت اخلاقی زندگی کے اس دوسرے پہلو کی جانب ہے۔
(تاریخ اخلاقیات مصنفہ روجرس ص۱)

(۱)

مباحثِ نفسیہ جو اخلاق کے لیے ضروری ہیں

سلوک (کردار) کے مبادیات

علمِ اخلاق کی اصطلاح میں ہر عملِ ارادی کو "سلوک" کہتے ہیں جیسے سچ اور جھوٹ بولنا، یا سخاوت و بخل اختیار کرنا۔

انسان کے کردار کے لیے کچھ نفسیاتی مبادیات ہیں جن کا مصدر و منبع نفس ہی جیسے ملکہ اور عادت۔ مگر یہ مبادیات ہم کو محسوس نہیں ہوتیں، بلکہ ان کے آثار محسوس ہوتے ہیں اور ان ہی کا نام سلوک (کردار) ہے۔ مثلاً ہم ملکہ کو محسوس نہیں کرتے لیکن اُس سے جو اعمال صادر ہوتے ہیں اُن کو محسوس کرتے ہیں۔ اس لیے ہر کردار کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ کسی نفسیاتی مبدأ سے ظاہر و صادر ہو۔

اسی لیے اخلاق سے بحث کرنے والا صرف اُس پر قناعت نہیں کر سکتا کہ وہ اعمال کے ظاہر ہی پر نظر رکھے جیسا کہ علمِ طبیعی کا عالم صرف (جوّ) فضاءِ کائنات کے ظاہر ہی پر قناعت نہیں کر سکتا، بلکہ اُن کے اسباب و علل کی معرفت بھی اس کے لیے ازبس ضروری ہے۔

کردار کے مبادیات کی معرفت کے بعد ہم اس پر قادر ہو جاتے ہیں کہ اگر وہ (کردار)

بُرا ہے تو ہم اُس کا علاج کریں، اور اگر وہ اچھا ہے تو ہم اُس کو ترقی دیں۔

پس اگر تم ایک کاذب سے یہ کہو کہ جھوٹ نہ بول، اور بار بار اُس کو دُہراتے اور سُناتے رہو، مگر اُس کی اُس نفسیاتی حالت کو اُسی طرح رہنے دو جس سے جھوٹ) صادر ہوتا ہے تو تمہارے اس کہنے کا کوئی اثر اُس پر نہیں ہو سکتا۔

اور اگر تم اُس کی نفسیاتی حالت پر بحث کرو اور اُس سبب کو پہچان لو جس کی وجہ سے وہ اس جھوٹ میں مبتلا ہے، پھر اُس کا مناسب علاج کرو تو یہ علاج زیادہ سے زیادہ کامیاب ثابت ہوگا۔

علم کی روشنی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اخلاقِ انسانی کوئی ایسا عطیہ نہیں ہیں جو حسب اتفاق ہم کو عطا کر دیا گیا ہے۔ بلکہ وہ اپنی صلاحیت، اپنے فساد، اپنی ترقی اور اپنے انحطاط میں (قدرت الٰہی کے) ایسے محکم و مضبوط قوانین کے تابع ہیں کہ کبھی اُن سے جُدا نہیں ہو سکتے

پس اگر ہم کو اُن قوانین کی معرفت ہو جائے، اور ہم اُن کے موافق عمل کریں تو ہم میں یہ قدرت پیدا ہو سکتی ہے کہ ہم اخلاقِ انسانی کو اُس (انسان) کی صلاحیتِ طبع کے مطابق درست کر سکیں۔ اور یہ قوانین "خواہ انسان کے نفس سے تعلق رکھتے ہوں یا اُس کے ماحول سے جو کہ نفسِ انسانی کا احاطہ کیے ہوئے ہے" ایک پیچیدہ گتھی ہے جو پوری طرح آج تک نہیں کھلی۔ مگر یہ امر اس سے مانع نہیں ہے کہ جن قوانین کا ہم کو علم ہو چکا ہے اُن پر گامزن ہوں اور جن کا ابھی تک انکشاف نہیں ہوا اُن کی معرفت کے لیے سعی و کوشش جاری رکھیں۔

شاذ و نادر کو چھوڑ کر "اہم اختلافاتِ باہمی کے باوجود" تمام انسان یکساں طور پر شرافت، حق سچائی اور اسی قسم کے فضائل کے خواہشمند ہیں۔ اگرچہ اُن کے اس میلان و خواہش میں ضعف و قوت کے اعتبار سے کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ اور صحیح تربیت اس میلان میں

قوت پیدا کردیتی ہے، اور انسان کو اخلاقِ کاملہ کے اس انتہائی درجہ پر پہنچا دیتی ہے جہاں تک پہنچنا اُس کے امکان و قدرت میں ہے

اسی طرح بری تربیت اس رجحان کو کمزور کرتی رہتی ہے۔ اور کبھی فنا کے گھاٹ بھی اُتار دیتی ہے۔

وہ باپ یقیناً خطا کار ہے جو پہلے ہی یہ طے کر دے کہ میرا بیٹا عنقریب طبیب یا مہندس یا قاضی بنیگا، اور پھر اُس کو مقرر کردہ محدود راہ پر چلنے کے لیے مجبور کرے۔ اس لیے کہ بسا اوقات پیدا کرنے والے خدا کے نزدیک اُس میں طب، ہندسہ یا قانون کی استعداد ہی نہیں ہوتی۔

مگر وہ باپ ہمیشہ صواب پر ہے جو اپنے بیٹے کے لیے یہ طے کر دے کہ وہ اُس کو امین، شجاع، اور صاحبِ فضل بنائیگا، اس لیے کہ وہ ابھی لڑکا ہے اور اُس میں کسی نہ کسی حد تک اِن اخلاقِ فاضلہ کی استعداد موجود ہے۔ اور صحیح تربیت کے ذریعہ سے نفسیاتی مبادیات، اور اُن کے قوانین کی معرفت و تعلیم پر انسان کو قدرت ہوسکتی ہے۔

یہ موضوع اگرچہ طویل ہے لیکن اس موقعہ پر ہم بحث کے اسی حصہ پر اکتفا کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

غرائز (ملکات)

فلسفۂ قدیم کا یہ مقولہ مشہور ہے۔ کہ

انسان ایک سادہ کتاب کی طرح پیدا ہوتا ہے پھر اُس کے مُربی حسب خواہش اُس پر نقش و نگار کرتے ہیں۔ یا یوں کہیے کہ بدءِ فطرت میں انسان کی مثال میدہ کی نرم لوئی کی طرح

ہے، پھر اُس کے مربی اپنی خواہش کے مطابق اُس سے جس قسم کی تصویر چاہتے ہیں بنا لیتے ہیں لیکن یہ نظریہ غلط ثابت ہو چکا ہے اور یہ واضح ہو گیا ہے کہ صحیفۂ انسانی (بدءِ فطرۃ میں بھی) اپنے اسلاف کے نقوش سے منقش ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ (کتمِ عدم سے) وجود میں آتے ہی بہت عجلت کے ساتھ اپنے طبعی اعمال کرنے لگتا ہے، جیسا کہ حیوان[1] کا خاصہ ہے۔

اب ہم اس موقعہ پر "طبیعت" کی اہم اقسام کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

حفاظتِ ذات ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایک حیوان بڑا ہو یا چھوٹا، بلند ہو یا پست، اپنی پیدائش کے وقت سے اس کوشش میں نظر آتا ہے کہ نشو و نما اور ترقی حاصل کرے۔ وہ قوت کے حاصل کرنے میں امکان بھر کوشش کرتا ہے اور موت سے بچنے کے لیے انتہائی فکر میں

---

[1] اس بیان سے یہ غلطی پیدا نہ ہونی چاہیے "کہ علم اخلاق کے فائدہ کی بحث میں" حدیثِ فطرۃ کے حوالے سے یہ کہا گیا ہے کہ انسان اپنی فطرت میں سادہ ہے اور اُس کے والدین یا ماحول اُس کو حسب مرضی یہودیت، نصرانیت وغیرہ کے نقش و نگار سے منقش کر لیتے ہیں اور اس جگہ "کتاب الاخلاق کے حوالہ سے" خود اپنے اس قول کی تردید کی جا رہی ہے ایسا کیوں ہے؟" اس لیے کہ یہ تعبیر و ادا کا معمولی فرق ہے "حدیث فطرۃ میں بتایا جا چکا ہے کہ فطرت سے مراد "قبولِ حق کی استعداد" ہے اور "استعداد" ایسی شے کا نام ہے جو کسی خاص عملی شکل میں مخصوص ہو کر نہ پائی جاتی ہو بلکہ متضاد و مختلف اثرات کو عملاً قبول کر سکتی اور کرتی رہتی ہو۔ لہٰذا حدیث میں اس نظریہ کو ثابت کیا گیا ہے کہ انسان بدءِ فطرت میں کسی مخصوص "عملی حیات" سے اس طرح جکڑا ہوا پیدا نہیں ہوتا کہ پھر اس پر خیر و شر اور اخلاقی اصلاح و فساد کا مطلق کوئی اثر نہ ہو سکے بلکہ وہ بعد میں آباء و اجداد اور ماحول کے نقش و نگار سے بھی منقش ہوتا ہے اور اخلاقی اصلاح و فساد کو بھی قبول کرتا ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ انسان ایک سادہ صفحۂ کتاب کی طرح اس معنی میں پیدا نہیں ہوا۔ کہ بدءِ فطرت میں اس کی "جبلت" میں کوئی شے ودیعت ہی نہ تھی، کیونکہ اُس کی جبلت کی تخلیق نئے سانچے میں ڈھلی ہوئی بھی ہو سکتی ہے اور اپنے آباء و اجداد کے نقوش کے مطابق بھی، اسی کو حدیث "جبلت" میں واضح کیا گیا ہے اور اسی کو ہندی کی یہ مثل ادا کرتی ہے۔ "مچھلی کے جائے کون تیرائے"

اور کتاب الاخلاق کی عبارت اسی دوسرے مطلب کو ادا کر رہی ہے اور قدیم فلسفہ کے اس "نظریہ" کی تردید کے درپے ہے جو نہ صرف "فطرت" کے اعتبار سے انسان کو "سادہ لوح" کی مانند بلکہ "جبلت" میں بھی سادہ ورق کی طرح تسلیم کرتا ہے۔ (مؤلف)

مشغول رہتا ہے۔

اور اگر انسان پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ بھی اسی ارادہ میں نظر آتا ہے کہ جس حالت میں بھی وہ ہے خواہ بُری سے بُری حالت ہو" زندہ رہے اور کوشش کا کوئی دقیقہ نہیں چھوڑتا کہ نفس کی اصلاح و درستی کرکے اُس کو اس قابل بنادے کہ جس حالت میں وہ جی رہا ہے نفس اُس کے ساتھ چمٹا رہے۔

تم کو تعجب ہوگا جب تم یہ دیکھوگے کہ ایک جاندار جسم پر اگر کوئی ایسی آفت آجاتی ہے کہ عنقریب وہ اس کا خاتمہ ہی کردے تو وہ اس خطرہ سے بچنے کے لیے ہر قسم کے ہتھیاروں سے مسلح ہوجاتا ہے۔

اس سے بھی بڑھ کر یہ ہے کہ تم خود اپنے نفس میں اُس میلانِ طبعی کو پاتے ہو جو نفس کو اس کی دعوت دیتا رہتا ہے کہ موجودہ زندگی سے بھی بلند زندگی حاصل ہونی چاہیے، یہی وہ ملکہ ہے جس نے بساطِ ارض کو کروڑوں جاندار اجسام سے بھر دیا ہے، وہ سب زندہ ہیں اس لیے کہ اُن کی طبیعت کا تقاضہ ہے کہ وہ زندہ رہیں۔ اس ملکہ کا نام "حفاظتِ ذات" ہے۔

(۲) **حفاظتِ نوع** یہ ملکاتِ طبعی میں سے قوی تر (ملکہ) ہے اور زندگی میں اس کے مظاہر بہت زیادہ ہیں۔ اس کے مظاہر میں سے سب سے بڑا مظہر میلِ جنسی ہے یعنی وہ متبادل میلان جو نر و مادہ کے درمیان ہوتا ہے۔ اور یہی میلِ جنسی بہت سے اعمال و کردار کا منبع ہے۔

پس اکثر اعمالِ شباب ـــــ تعلیم میں کوشش، حصولِ شہادت کی رغبت، حُسنِ سمع کا تحفظ، کسب واکتساب میں سعی ـــ کی بیشتر غرض وغایت، اسی فطری سبب کی خدمت ہے "جس کا نام میلانِ جنسی ہے" اور یہی میلِ جنسی فن و ادب کے رجحانات کی حیات کا سبب بنتا ہے۔

اور اس میلانِ جنسی میں اگر نظم و اعتدال رکھا جائے تو یہی سعادت کا منبع بن جاتا ہے ورنہ پھر یہی برائیوں اور شقاوتوں کا مخزن بھی ہو جاتا ہے۔

اور اسی کے مظاہر میں سے عاطفۂ ابویہ (محبت والدین) ہے اور یہ مرد کے مقابلہ میں عورت کے اندر زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور یہ اخلاقی زندگی میں بہت زیادہ مؤثر ہے۔ یہی ایک مغرور (الڑھ) زود رنج، خود غرض نوجوان کو ثابت الرائے متحمل اور ایثار پیشہ بنا دیتی ہے، اور ایک لاأبالی، ہنسوڑ کو ایسا مفکر و باوقار کر دیتی ہے کہ وہ اپنی مسئولیت (ذمہ داری) کو محسوس کرنے لگتا ہے۔

اور یہ غریزۂ حفاظتِ نوع" کبھی اس قدر قوی ہو جاتی ہے کہ اس کے سامنے حُبِ ذات کا فطری جذبہ ماند اور کمزور پڑ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ والدین اپنی اولاد کی راحت کی خاطر اپنی راحت کو تج دیتے ہیں، اور اپنی نسل کے فائدہ کے لیے اپنی ذوات کو محروم کر دیتے ہیں بلکہ کبھی کبھی ماں اپنے بچہ کی حفاظت کی خاطر اپنی جان تک دیدیتی ہے۔

بہرحال یہ دو ہی ایسے ملکات ہیں جو عالم کی آبادی، اور اشخاص و انواع کی حفاظت کے کفیل ہیں نیز ان ہی کی بدولت دنیا تنازع للبقا اور معرکۂ ہست و بود کا میدان بنی ہوئی ہے اور ایک قربانگاہ ہے جس پر آئے دن افراد و انواع کی بھینٹ چڑھتی رہتی ہے۔

اور یہی دونوں بہت سے انسانی اعمال کے لیے اساس و بنیاد ہیں۔ یہاں تک کہ بعض علماءِ نفسیات کی رائے تو یہ ہے کہ باقی تمام غرائز (فطری ملکات) صرف اِن ہی دو کے اندر منحصر ہیں۔

خوف | یہ غریزہ انسان کی اصل و بنیاد میں داخل ہے، اور عہدِ طفولیت سے جب تک کہ وہ سپرد خاک ہوتا ہے یہ اُس کے ساتھ رہتی ہے، اور بسا اوقات دوسری غرائز کے ساتھ تصادم

بھی ہو جاتی ہے مثلاً غصہ، مُنہ اندھیرے چہل قدمی کا شوق، حقائقِ حال کی جستجو کا عشق، اور میلِ جنسی، ان تمام غرائز کے وجود و ظہور کے لیے "خوف" مانع آتا ہے، اور کم از کم تردد کا سبب تو بن ہی جاتا ہے۔

انسان اگر عقلی و مدنی ترقی کو پہنچ جائے تو خوف کے بہت سے ایسے اسباب زائل ہو جاتے ہیں جو ایک وحشی انسان کے لیے خوف کا موجب بنتے ہیں لیکن دوسری قسم کے اور ایسے اسباب پیدا بھی ہو جاتے ہیں جن کی بدولت ایک متمدن انسان بھی خوف میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

وحشی انسان ـــــ بجلی، دمدار ستارے، چاند سورج گہن، اور اسی قسم کی چیزوں سے خوف کھاتا تھا لیکن جب متمدن انسان کو ان کے اسباب کا علم ہو گیا تو سب خوف جاتا رہا مگر آج وہ امراض، مصائب، آفاتِ شعور و عقل سے اور اس بات سے کہ اُس کی جماعت یا اُس کے گروہ پر کوئی دست درازی نہ کر دی جائے، اور اسی قسم کے دوسرے امور کی وجہ سے خوف کھاتا رہتا ہے۔

پس انسان مدنی ہو یا وحشی، خوف اُس کے ساتھ ساتھ ہے۔ وہ نفس کے بارہ میں خوف کھاتا ہے۔ اوہام سے خائف ہوتا ہے، فقیری، بڑھاپا، اور موت سے ڈرتا ہے اور موت آنے تک خوف ہی میں گھرا رہتا ہے۔

اِس تصویر کا دوسرا رُخ بھی ہے۔ وہ یہ کہ خوف تربیت کے اعلیٰ کارکنوں میں سے ہے اور انسان و حیوان کی صلاح کاری کے لیے معتدل خوف کا وجود ازبس ضروری ہے اس لیے کہ ہمارے چہار جانب دشمن لگے ہوئے ہیں جن کو یہ مرغوب ہے کہ ہمارے نفوس، اموال، اور اخلاق، پر نت نئے آفات نازل ہوتے رہیں۔ اور ہم کو ان آفات سے کوئی شے بھی نجات

نہیں دلاتی مگر اُن سے پیدا ہونے والی اذیت و تکلیف کا خوف۔ نیز ہوا خیزی کی تکلیف کا خوف ہی ہم کو ہمارے اعمال میں کامیاب و کامراں بنانے کے لیے آمادہ کرتا ہے۔

اور ہمارے اخلاق، ہمارا حسنِ سلوک بلاشبہ فساد کا ذریعہ بنجاتے اگر ماحول کی مذمت، او رتحقیر کا خوف اُن کی حفاظت نہ کرتا۔ اس پر یہ اور اضافہ کیجیے کہ مستقبل کے برے نتائج کا خوف ہی وہ چیز ہے جو مصلحینِ امت کے اندر اپنی امتوں کی اصلاح کے لیے حمیت و غیرت بھر دیتا ہے اور اُن کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ اصلاح امت کے نفاذ و اجرا میں جس قدر مکروہات (مصائب) بھی پیش آتے ہیں وہ بخوشی اُن کو جھیلتے اور برداشت کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اور بھی غرائز (ملکات) ہیں مگر اُن کے شرح وبسط کا یہ میدان نہیں ہے بلکہ ان کی تفصیل کا موقع علم النفس ہے "جیسے ملکیت یا حیازت (جمع کرنا)" مثلاً جب انسان کا میلان دولت کے حاصل کرنے اور اکٹھا کرنے کی جانب ہوتا ہے تو اس حالت میں ان دونوں کا بھی ظہور ہوتا ہے، اور یہ دونوں انسان کے لیے بہت سے انواعِ اعمال کا سبب بنتے ہیں۔ اور حُبِ استطلاع مثلاً یہ ایسی قوت کا نام ہے جو ذہن کو حصولِ معلومات اور مسائل کے پوشیدہ و مستور حقائق کے اکتشافات کی طرف متوجہ کرتی ہے۔

اور حُبِ اجتماع مثلاً یہ قوت پارٹیوں، جماعتوں، اور جماعتوں کی سرداری کی تکوین و تخلیق کا باعث ہوتی ہے، اور اُن کے مختلف نظام کے وضع و ایجاد کا سبب بنتی ہے۔

دراصل یہ اور اسی قسم کی دوسری قوتیں انسانوں کے ظاہری اعمال کے لیے پوشیدہ سرچشمہ ہیں۔

غریزہ کی تعریف اور اُس کی خصوصیات

علمائِ نفسیات کا غریزہ کی تعریف میں بہت زیادہ اختلاف ہے اُن کی بیان کردہ تعریفوں میں سے صواب سے قریب تر تعریف استاذ

جیمس کی تعریف ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"غریزہ اُس ملکہ کا نام ہے جس کے ذریعہ سے ایسے عمل پر قدرت حاصل ہو جائے جو منتہائے مقصود تک۔ اس شرط کے ساتھ پہنچا دے کہ نہ اس منتہائے مقصود کی جانب اس سے پہلے نظر نے کام کیا ہو اور نہ اس عمل کو اس سے پہلے کبھی اختیار کیا گیا ہو"۔

اس جگہ اختلافات کو نقل کیے بغیر اس تعریف کا ذکر کر دینا ہی کافی معلوم ہوتا ہے، اور مختلف تعریفوں کی بجائے اُس کی خصوصیات کا ذکر کرنا اُس کی زیادہ سے زیادہ وضاحت کا موجب ہے۔

(۱) اشخاص و امم کے اختلاف سے ملکات (غرائز) کی قوت میں بھی اختلاف رونما ہوتا ہے، اور فرد و اُمت کی عقلی ترقی اور اُن کے ماحول و اسباب کے اعتبار سے یہ قوت مضبوط و کمزور بھی ہوتی رہتی ہے۔ اور یہی ملکات مع اپنے مختلف اسبابِ ترقی و تنزل...... انسانوں کے باہمی اختلاف کا سبب بنتے ہیں۔

(۲) ملکات مختلفہ کے ظہور کا وقت انسان کے اندر اس طرح محدود و منظم نہیں پایا جاتا جیسا کہ حیوان میں پایا جاتا ہے۔

(۳) بسا اوقات ملکات میں تصادم ہو جاتا ہے اور اُس کی وجہ سے اعمال میں اضطراب یا تردد پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص میں ملکیت ذاتی کی محبت کا ملکہ بہت مضبوط اور قوی ہے اور ساتھ ہی اُس میں مفادِ اجتماعی کی تحصیل کے لیے بھی میلانِ قوی موجود ہے تو اب تم اُس کو دیکھو گے کہ وہ سخت مضطرب نظر آئیگا۔ اُس وقت ان دونوں ملکات کا تصادم ہی اُس کو اس اضطراب میں ڈالے ہوئے ہوتا ہے۔

(۴) ملکات کا ظہور، اعمال کے اسباب و محرکات کی شکل میں ہوتا ہے پس ملکہ غضب

انسان کو تیز کلامی، اور انتقام جیسے امور پر آمادہ کرتا ہے، اور ملکۂ "حبِ جستجو" کثرتِ سوال، قرأتِ کتب، غیر معلومہ اشیاء پر بحث، جیسے امور کے لیے باعث بنتا ہے۔

{یعنی غضب یا حبِ جستجو نظر نہیں آتے بلکہ وہ ان اعمال کے محرک بنتے ہیں اور اسی سے ان ملکات کی پہچان ہوتی ہے۔}

(۵) ملکہ انسانی "کردار" کی اساس و بنیاد ہے۔ وہ ایک دن میں بہت سے کام کرتا ہے" مثلاً نیند سے اُٹھنا، لباس پہننا، ناشتہ کرنا، اور مختلف حالات میں مختلف کام کرنا غرض جس قسم کے کام اُس کو پسند آئیں وہ کرتا جاتا ہے۔ اور ہر روز اسی طرح کرتا رہتا ہے۔

یہ کام اپنی تعداد و شمار کے اعتبار سے وہ بہت زیادہ ہی کیوں نہ ہوں لیکن اُن کی تحلیل کی جائے تو اپنے محرکات کے اعتبار سے چند ملکات میں محدود رہ جائینگے۔ اور ان ہی ملکات کے ذریعہ انسان کے ہر ایک "کردار" کی تشریح و تفصیل ممکن ہوسکیگی۔

پس انسان کھاتا ہے۔ اس لیے کہ طبعی بھوک (جوعِ غریزی) اُس کو اس پر آمادہ کرتی ہے۔ اس کے بعد عادت آتی ہے اور مخصوص شکلوں میں اور معین اوقات میں اُس کے کھانے کا نظم و انتظام کرتی ہے۔

اسی طرح روپیہ کے حصول کی خاطر وہ اقدامِ عمل کرتا، اور اس راہ میں سخت سے سخت صعوبتیں برداشت کرتا ہے اور حصولِ زر کی یہ سعی اس لیے کرتا ہے تاکہ اپنے نفس اور اپنے اہل و عیال پر صرف کرے اور ان رجحاناتِ طبعی کا سدِّ باب کرے جن کی جانب حُبِ ذات اور حُبِ نوع اُس کو دعوت دیتی ہیں۔

غرض اسی طرح جہاں کہیں کوئی عمل پیش آئے اُس کو کسی فطری ملکہ (غریزہ) کی طرف براہِ راست یا بالواسطہ رجوع کرنا ممکن ہے۔ پس والدین، اولاد اور احباب کی محبت، مال و

تونگری کی محبت، موت کا ڈر، تنہائی سے وحشت، مسرت رساں خبروں سے رغبت، رنجدہ خبروں سے نفرت، یہ تمام فطری ملکات (غرائز طبیعی) سے پیدا ہوتے ہیں اور یہی فطری ملکہ "اعمالِ انسانی" کو مخصوص اشکال عطا کرتا ہے۔

اور اس سلسلہ میں قدماء کا یہ مذہب کہ "حیوانات کے تمام اعمال تو اُن کے فطری ملکات کا براہِ راست نتیجہ ہیں اور انسان کے اعمال کا صدور اُن کی عقلوں سے ہوتا ہے" بہت زیادہ دور از صواب ہے۔ اس لیے کہ حق یہ ہے کہ انسان فطری ملکہ (غریزہ) اور عقل ایک ساتھ دونوں کے زیر اثر عمل کرتا ہے اور یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ دونوں موثروں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے جُدا ہو سکے۔ پس فطرت تو غایتِ مطلوبہ کو مدد پہنچاتی، اور عقل اُس غائت کے حصول کے لیے وسائل و ذرائع مہیا کرتی ہے۔

غریزہ کی تربیت غریزہ میں یہ قابلیت ودیعت ہے کہ وہ قائم رہے اور تربیت سے اُس میں نشو نما ہو جس طرح اُس میں یہ قابلیت ہے کہ وہ کمزور پڑ جائے اور بیکار چھوڑ دینے کی وجہ سے فنا ہو جائے۔ سو یہ اُس قسم کی ثابت اور باقی رہنے والی چیزوں میں سے نہیں ہے کہ فنا نہ ہو یا کمزور نہ ہو، اس لیے کہ بسا اوقات ایک انسان کو وراثت میں ایک استعدادِ خاص ملتی ہے مگر مناسب وقت پر اُس کی نشو و نما نہ ہونے کی وجہ سے وہ فنا ہو جاتی ہے (مثلاً) چُنیا بط کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب وہ گرفتاری کے بعد چند مہینے پانی سے الگ کر دی جائے تو اُس کا فطری میلان جو پانی کی جانب ہوتا ہے کم ہو جاتا ہے۔ بلکہ وہ پانی سی خوف کھانے لگتی ہے۔

ملکات "ملکہ" وہ پہلا مادہ ہے جس سے اخلاق کی تکوین ہوتی ہے لیکن یہ مادہ بالکل سادہ ہوتا ہے۔ اس کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ بغیر تربیت کے یونہی بیکار چھوڑ دیا جائے، اور نہ یہ

جائز ہے کہ اُس کو برباد کر دیا جائے۔ بلکہ ضروری ہے کہ اُس کی تربیت کی جائے اور اُس کو مہذب و مرتب رکھا جائے۔ اور اُس کی تربیت کا طریقہ یہ ہے کہ اُن اسباب و محرکات کی مدافعت کی جائے جن کی تحریک یہ خود کرتی ہے کبھی اُن سے روکتی ہے اور کبھی اُن کی ترغیب دیتی، اُن پر لبیک کہنے اور اُن کو اختیار کرنے کے لیے آمادہ کرتی ہے۔

پس وہ لڑکا جو بیحد چلبلا اور کھلاڑی ہو ضروری ہے کہ اُس کے اس میلانِ طبعی کو روکا جائے اور اُس میں اعتدال پیدا کیا جائے۔ جیسا کہ یہ ضروری ہے کہ حد سے بڑھے ہوئے کند اور خاموش لڑکے کو چلبلے پن، اور کھیل کود کی طرف مائل کیا جائے۔

اس موقع پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ بواعث (محرکات) کو کب برانگیختہ کیا جائے اور کب روکا جائے؟

جواب یہ ہے کہ وہ عمل جس پر طبیعت آمادہ کرتی ہے اگر اُس کے نتائج بہتر ہیں تو ضروری ہے کہ اُس کے محرک کی حوصلہ افزائی کی جائے اور لازمی ہے کہ اُس عمل کو بار بار کیا جائے۔ اور اگر اُس کے نتائج بُرے ہیں تو واجب ہے کہ اُس کے باعث (محرک) کا مقابلہ کیا جائے اور اُس کو روکا جائے اور اُس عمل کو دوسری بار نہ ہونے دیا جائے۔ ہر قسم کے ثواب و عقاب اپنی ابتدائی اشکال سے لے کر انتہائی درجات تک اسی نظریہ پر مبنی ہیں۔ یعنی "باعث علی الخیر" کی حوصلہ افزائی اور "باعث علی الشر" کی حوصلہ شکنی اور اُس کا مقابلہ۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ غرائز (ملکات) لوگوں میں بہت زیادہ اختلاف کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ دیکھیے ایک وقت میں ایک انسان کسی ایک غریزہ (ملکہ) کو قوت دیتا اور دوسرے کو کمزور کرتا ہے اور اُسی وقت میں دوسرے شخص میں غریزۂ قوی ضعیف ہوتی اور ضعیف قوی بنتی ہے۔ اور اسی طرح اس کے برعکس سمجھنا چاہیے۔ اور بہت سے بچوں میں

زندگی کی مختلف شاخوں میں سے کسی ایک شاخ میں حصولِ کمال و ترقی کے لیے استعدادِ طبعی موجود ہوتی ہے اور اس کمال کا ظہور اُس وقت ہوتا ہے جب اُس کو کسی ایسے شخص کی سرپرستی حاصل ہو جاتی ہے جو اس پاکیزہ رجحانات کی حفاظت کرے اور وہ اس سے واقف ہو کہ اُن کے نشو و نما اور اُبھارنے کی کیا صورت کی جائے، اور اس بارہ میں اُس کی رہنمائی کرے کہ کون سے عمل اختیار کرنے کے قابل ہیں اور کون سے ترک کرنے کے لائق، یہاں تک کہ اُس کے غرائز (ملکات) میں پختگی آجائے۔

ایسے بہت سے انسان ہیں جن کو ہم ناکارہ سمجھ چکے ہوتے ہیں لیکن اگر اُن کی طرف توجہ کی جائے اور اُن کے ملکات کی تربیت کی جائے تو وہ استعداد کے درجوں کے اختلاف کے باوجود صاحبِ کمال بن سکتے ہیں۔ پس ایک بہت بڑا صاحبِ فن، تجربہ کار رہنما، پختہ کار مدبر اور قوی القلب کبھی بھی سختیوں سے نہیں ڈرتا اور نہ اُس کو موت کا خوف پیدا ہوتا ہے۔

عادت

کوئی کام اگر بار بار کیا جائے، یہاں تک کہ اُس کا کرنا آسان ہو جائے۔ اُس کو "عادت" کہتے ہیں۔ اور انسان کے اکثر اعمال اسی قبیل سے ہیں۔ جیسے چلنا پھرنا، لباس پہننا اور بات چیت وغیرہ۔

عادت کی تخلیق کوئی کام اچھا ہو یا بُرا دو چیزوں سے عادت بن جاتا ہے۔ نفس کا اُس کی طرف میلان، اور اُس کو وجود میں لانے کے لیے میلان کی پذیرائی بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں کافی حد تک بار بار ہوتی رہیں، لیکن تنہا عمل خارجی کی تکرار یعنی عمل کی وجہ سے محض اعضاء کا بار بار حرکت کرنا۔ تخلیقِ عادت کے لیے ہرگز مفید نہیں ہو سکتا۔

پس ایک مریض جو تلخ دوا کو گھونٹ گھونٹ کرکے پیتا، اور ہر گھونٹ پر اُس کی ناگواری محسوس کرتا ہے (یعنی اس کی آرزو کرتا ہے کہ اس کو جلد شفا ہو جائے تاکہ اس کو اس تلخ دوا کے پینے سے نجات ملے) تو اس تکرارِ عمل کی وجہ سے دوا کا پینا اُس کی عادت نہیں بن سکتا اور ایک غبی و کاہل لڑکا جو اپنے باپ کی سخت گیری اور غصّہ کی وجہ سے مجبوراً روزانہ مدرسہ جاتا ہے تو اُس کا بھی یہ عمل عادت نہیں کہلائیگا۔

ان دونوں اعمال کے خلاف اگر ایک شخص مسلسل سگرٹ پیتا رہے تو وہ بلاشبہ اپنے اس عمل کا عادی ہو جائیگا اور اُس کے لیے سخت دشوار ہو جائیگا کہ وہ اپنی اس عادت کو ترک کردے۔

ان مثالوں میں عادت و عدم عادت کے فرق کا سبب یہ ہے کہ دوا پینے کی جانب مریض کا میلانِ طبعی نہیں ہوتا بلکہ حصولِ صحت کی غرض سے ہوتا ہے۔ پس جبکہ یہاں نہ میلِ طبعی پایا جاتا ہے اور نہ اس میلان کی تکرار، تو یہ عمل عادت نہیں کہلا سکتا۔

اسی طرح غبی طالب علم کا مجبور ہو کر مدرسہ جاتے رہنا بھی میلان طبعی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اپنے والد کی رضا جوئی یا اسی قسم کی دوسری مصلحت کی بنا پر ہے تو اس کو بھی عادت نہیں کہینگے۔ مگر سگرٹ پینے والا چونکہ میلِ طبعی سے اس عمل کی طرف راغب ہوتا ہے۔ اور اس کا میلِ طبعی بار بار اُس عمل کی طرف اقدام کرتا ہے، اور اس کی وجہ سے عملِ خارجی یعنی سگرٹ کا سُلگانا اور دھوئیں اُڑانا بھی بار بار سامنے آتا ہے تو اس وجہ سے یہ عمل "عادت" کہلاتا ہے لیکن تنہا میلِ طبعی کی تکرار بھی کافی نہیں ہے بلکہ میلِ طبعی کی قبولیت اس کے لیے شرط ہے۔

پس جو شخص سگرٹ پینے کی طرف چند مرتبہ مائل ہو مگر میلان طبعی اس کو قبول نہ کرے تو یہ عمل (سگرٹ پینا) بھی اُس کے لیے عادت نہیں بن سکتا۔

حاصل یہ ہے کہ عادت کے لیے میلِ طبعی اور عملِ خارجی دونوں کا ہونا ضروری ہے اور پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دونوں بار بار پائے جائیں اور میلِ طبعی اس کو قبول بھی کرلے

(عادت، فزیالوجی (علم وظائفِ اعضا)) انسان جو کچھ سمجھتا، اور جو کچھ کرتا ہے اُس کا اُس کے مجموعۂ اعصاب، خصوصًا دماغ کے ساتھ پورا پورا ارتباط اور علاقہ ہے۔ اور اگر ہم دماغ کو پوری طرح دیکھ سکتے (حالانکہ جب ہم دماغِ انسانی کی جانب نگاہ اُٹھاتے ہیں تو وہ ہم کو نظر نہیں آتا) تو ہم اس بات پر قدرت رکھ سکتے تھے کہ اُس کی ترکیب، حجم اور شکل کے واسطے سے اس انسان کی بہت سی صفات کا پتہ لگالیں۔

اب اگر ہم اعمال اور مجموعۂ عصبی کے درمیان اس ارتباط ہی کو سمجھ لیں تو ہمارے لیے یہ معلوم کرلینا ممکن ہوگا کہ عادت کی تکوین و تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟

مجموعۂ عصبی کے خواص میں سے قبولِ شکل بھی ایک خاصہ ہے۔ اور جسم کو قابلِ تشکل (شکل کو قبول کرلینے والا) جب ہی کہا جائیگا کہ اُس کو جدید شکل دینا ممکن ہو اور جب وہ جدید شکل میں آجائے تو پھر اُس پر قائم بھی رہے۔ مثلاً چاندی کے ایک ٹکڑے کو جب تم کوٹو تو ایک قسم کی رکاوٹ محسوس کروگے لیکن جب اُس سے زیادہ مزاحمت کروگے تو وہ نئی شکل اختیار کرلیگا اور اس پر قائم رہیگا حتیٰ کہ اگر تم اُس کو کھینچو اور پھر چھوڑ دو تو وہ اپنی اسی قبول کردہ شکل پر واپس آجائیگا۔

یہی شأن "اعصاب" میں پائی جاتی ہے۔ اور ہر عمل اور ہر فکر اُن کے اندر اسی طرح اثر انداز ہوتا، اُن کو مخصوص شکلیں عطا کرتا، اور اُن میں معین جگہ بناتا رہتا ہے، تا آنکہ اگر اُس فکر کو دوبارہ کام میں لایا جائے، یا اُس عمل کو دوبارہ کیا جائے تو وہ بہت آسان ہوجاتا ہے، اس لیے کہ ایسا کرنے سے اعصاب عمل کے لیے مستعد ہوجاتے اور اُن کی شکل کے ساتھ متشکل ہوجاتے ہیں۔

مثلاً ایک شخص اپنے ہاتھ کو اپنے گریبان میں رکھنے کا یا پاؤں پر پاؤں رکھنے کا، عادی ہے

پس اُس کے میلانِ طبعی کا تقاضہ ہے کہ وہ اس عمل کا اعادہ کرے اور جب وہ ایسا کرتا ہے تو اُس کے اعصاب راحت محسوس کرتے ہیں۔ اور یہ اس لیے ہوتا ہے کہ یہ عمل اُس شکل کے ساتھ متحد ہے جو اعصاب نے اختیار کرلی ہے۔

اور جب جب عمل اور فکر کا اعادہ ہوتا ہے اعصاب پر اُن کا گہرا اثر پڑتا جاتا ہے اور نفوذ میں وسعت ہوتی جاتی ہے اور بالآخر اس سہولت کی وجہ سے انسان اُس عمل یا فکر سے مانوس ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال اُس پانی کی سی ہے جو زمین پر پہلے اپنی ایک راہ بناتا ہے اور پھر جب اُس پر گذرتا ہے تو اُس کے جاری ہونے کے مقامات میں گہرائی اور وسعت پیدا ہوتی جاتی ہے اور پھر اُس کے لیے اپنے اس عادی راستہ سے بہنا بہت آسان ہو جاتا ہے۔

عادت اور اس کی خصوصیات

جب عادت کی تخلیق و تکوین ہو جاتی ہے تو پھر اُس کی کچھ خصوصیات بھی نمودار ہونے لگتی ہیں۔ مثلاً چلنا پھرنا۔ زندگی کے ابتدائی زمانہ کی مختلف مشاقیوں میں سے یہ بہت دشوار مشق ہے، اور مشق کی ابتدا میں مہینوں اُس کیلئے سخت انہماک کی ضرورت رہتی ہے۔ کیونکہ پہلے ہم اُٹھنا سیکھتے ہیں، اور انسان کے لیے یہ عمل اس لیے دشوار ہے کہ اُس کی نشست کا طریق اس قسم کا ہے کہ اس میں حیوانوں کی بیٹھک کی طرح پھیلاؤ نہیں پایا جاتا بلکہ وہ ایک ہی رُخ پر ہوتی ہے لہذا اُس کا اُٹھنا چوپاؤں کے اُٹھنے سے زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ اور اُس کا بیٹھنے کے لیے جھکنا چوپاؤں کے جھکنے سے زیادہ آسان ہے" اور اُٹھنے کے بعد پھر یہ سیکھتے ہیں کہ ایک پاؤں پر کس طرح کھڑا رہنا چاہیے جبکہ ہم دوسرے پاؤں کو اُٹھا کر آگے رکھنا چاہتے ہیں، اسی طرح پھر دوسرے پاؤں پر ٹھہرنا اور پہلے کو آگے بڑھانا اور اس سلسلہ کو جاری رکھنا سیکھتے ہیں۔ مگر باوجود ان تمام دقتوں کے پھر اس کو بار بار کرتے رہنے اور عادت

بناتے رہنے کے بعد یہ عمل بہت آسان ہو جاتا ہے۔ اور آخر کار یہ نوبت آجاتی ہے کہ جس جگہ ہم
جانا چاہتے ہیں فقط اُس کے سوچنے سے ہی ہمارے پاؤں حرکت کرنے لگتے ہیں اور ہم بغیر
صعوبت اور بغیر اس سوال کے حل کیے ہوئے کہ کیسے چلیں چلنے لگتے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ عجیب اور زیادہ دشوار "کلام" ہے۔ ہم اس کے سیکھنے میں سالہا
سال صرف کرتے ہیں اور حلق کے پٹھوں، ہونٹ اور تالو کے استعمال کے محتاج ہوتے ہیں
اور کبھی صرف ایک کلمہ ادا کرنے کے لیے تمام پٹھوں کو حرکت دینے کی ضرورت پیش آتی ہے
اور بچہ گفتگو شروع کرنے کے لیے آسان اور نرم حروف کے ذریعہ ثقیل حروف کی طرف ترقی
کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ عادی ہو جاتا ہے، اور پھر بغیر کسی خاص احساس کے وہ بلا تکلف
قادر الکلام بن جاتا ہے۔

(۲) زمانہ تنبہ کی بچت

عادت، زمانہ میں افزونی اور تنبہ میں بچت کر دیتی ہے پس جب کوئی عمل بار
بار کیا جاتا ہے اور وہ عادت بن جاتا ہے تو پھر وہ بہت تھوڑے سے وقت
میں انجام پا جاتا ہے، اور اُس کے لیے زیادہ تنبہ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

اس کی مثال یوں سمجھیے کہ جب کوئی شروع میں لکھنے کی مشق کرتا ہے تو ایک سطر کے
لیے اُس کو کافی انہماک، کافی تنبہ، اور کافی فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب عادت پڑ جاتی
ہے تو پھر یہ حال ہو جاتا ہے کہ شروع میں جس قدر وقت ایک سطر یا اُس سے بھی کم لکھنے میں
صرف ہوتا تھا اُس وقت میں اب صفحے لکھنے پر قدرت ہو جاتی ہے، بلکہ وہ اس پر قادر
ہو جاتا ہے کہ وہ لکھ رہا ہے اور اُس کی دماغی فکر دوسری طرف مشغول ہے۔ ||

یا جیسا کہ ایک کاتب اپنے پیشۂ کتابت میں بھی لگا رہتا ہے اور گانے میں بھی مشغول رہتا ہے
اور اس طرح ہماری زندگی عادات کی بدولت صدہا گونہ بڑھ جاتی ہے۔ اور یہ قربت

قربتِ عمل داہنے اور بائیں ہاتھ کے فرق سے بخوبی ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ عادت ہی نے داہنے ہاتھ کو خوگر بنا دیا ہے اور وہ بہت تھوڑے سے وقت میں کام انجام دے دیتا ہے، اور اگر انسان کا داہنا ہاتھ نہ رہے تو پھر اسی عادت کی وجہ سے اُس کا بایاں ہاتھ وہ سب کچھ کرنے لگتا ہے جو داہنا ہاتھ کیا کرتا تھا خصوصاً جبکہ اُس کا داہنا ہاتھ ایسے وقت جاتا رہا ہو کہ ابھی تک اُس کے اعضا میں صلابت (سختی و مضبوطی) نہ پیدا ہوئی ہو۔ بلکہ بعض وہ آدمی جن کے دونوں ہاتھ نہیں ہوتے وہ اپنے پاؤں سے وہ سب کچھ کرتے ہیں جو ہاتھوں کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ اور یہ سب عادت کا ہی کرشمہ ہوتا ہے۔

عادت کی قوت

عادت میں جو زبردست قوت ہے بہت سے لوگ اُس کو اس طرح تعبیر کرتے ہیں "العادۃ طبیعۃٌ ثانیۃ" عادۃ دوسری طبیعت کا نام ہے۔ اور اس کہنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عادت میں اس قدر قوت ہے کہ وہ طبیعتِ اولیٰ "اصل جبلتِ انسانی" کے بہت ہی قریب ہے۔ کیونکہ طبیعتِ اولیٰ اُس چیز کا نام ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔

ہر ایک انسان جو عالمِ ہست و بود میں آیا ہے وہ اس آلہ کی طرح ہے جو بہت سی استعدادوں (قوتوں) کے سامان ساتھ رکھتا ہو۔

وہ دیکھنے کے لیے آنکھ، سُننے کے لیے کان، ہضم کے لیے معدہ رکھتا ہے، اور اسی طرح کے دوسرے قوائے فطریہ کا حامل ہے۔ غرضکہ یہ تمام اشیاء "جو ہمارے خمیر میں ودیعت کی گئی ہیں اور جن کو ہم نے اپنے آباؤ اجداد سے وراثت میں پایا ہے" ہماری "طبیعتِ اولیٰ" ہیں۔ اور انسان پر ان کا بہت بڑا تسلط ہے یعنی اگر انسان یہ چاہے کہ میں آنکھ سے سُنا کروں اور کان سے دیکھا کروں تو وہ اس پر ہرگز قادر نہیں ہو سکیگا۔ اور بالآخر اس کو عاجز و درماندہ ہو کر "طبیعتِ اولیٰ" (فطرت) ہی کی حکومت کو تسلیم کرنا پڑیگا۔

اور جس چیز کو انسان "طبیعتِ اولیٰ" پر اضافہ کرکے اچھا یا بُرا کہتا ہے اُسی کا نام طبیعتِ ثانیہ یا عادت ہے، اور یوں بولتے ہیں کہ یہ اچھی عادت ہے اور یہ بُری عادت۔ انسان پر اس عادت کا بھی بہت بڑا اثر ہے، پس جس راہ کی جانب ہم اپنی زندگی میں قدم اُٹھاتے ہیں اور اُس پر چلنے کی عادت ڈالتے ہیں اُس کا بھی ہم پر قریب قریب اُسی قدر اثر پڑتا ہے جس قدر "طبیعتِ اولیٰ" (جبلّت) کا۔

ہم اگرچہ اپنی ابتدائی زندگی میں عادت کے اثر و نفوذ سے آزاد ہوتے ہیں لیکن جب ہم زندگی کی نشو و نما میں قدم رکھتے ہیں تو پھر اُس وقت اپنے تقریبًا نوّے فیصدی اعمال مثلاً لباس پہننے، اُتارنے، اور کھانے پینے کے طریقے، سلام و کلام، چلنے پھرنے اور معاملات کرنے کے طریقے میں ایسے عادی ہو جاتے ہیں کہ معمولی سی فکر و توجہ سے ہم اُن کو انجام دینے لگتے ہیں اور پھر ہم کو اُن سے تجاوز کرنا سخت دشوار ہو جاتا ہے۔ اور جن اعمال کو ہم نے زندگی کے ابتدائی دور میں انجام دیا تھا ہماری ساری زندگی اُن ہی اعمال و افکار کی تکرار کا نام رہ جاتا ہے۔

پس اگر ہم بچپن ہی سے اچھی عادتیں اپنے اندر پیدا کرلیں تو بقیہ زندگی میں بھی ہم اُن ہی عادات کی طرف متوجہ رہینگے اور اُن ہی کو اپنا مقصدِ حیات بنائینگے اور اُن سے بہت بڑا فائدہ اُٹھائینگے۔

اس بارہ میں ہماری مثال بُننے والے کی سی ہے پس آج ہم وہ بُن رہے ہیں جو کل پہنینگے۔ یا اُس مصوّر کی سی ہے جو ایسی نرم پلیٹ پر تصویر کشی کرتا ہے جو بعد میں سخت نہ ہو جائے۔ پھر اس کے بعد اگر وہ اُس تصویر کی جانب توجہ دیتا ہے اور اُس کو خوبصورت بناتا ہے تو اپنے بقاءِ وجود تک وہ ہر دیکھنے والے کے لیے مسرت کا سامان پیدا کرتی رہتی ہے۔ اور اگر اُس کی طرف سے بے اعتنائی

برتتا ہے اور اس لیے وہ ناگوار ہو جائے اور پھر اپنی اُسی شکل پر قائم رہ جائے تو وہی تصویر دیکھنے والوں کے لیے نفرت و حقارت کا باعث ہو جاتی ہے۔

اس لیے ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم بچپن ہی سے ایسی اچھی عادتیں اپنے اندر پیدا کریں جو طویل زندگی میں ہم پر راحت و سعادت کے پھول برسائیں اور اپنے دورِ شباب میں اپنے راس المال میں سب سے زیادہ ان ہی پاک عادتوں کا ذخیرہ جمع کریں۔ تاکہ اُس کے نفع سے اپنی آئندہ زندگی میں ہم زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کر سکیں۔

اور بقول پروفیسر جیمس عادت ہی وہ چیز ہے جو کان کنوں کو اندھیری کانوں میں، اور غوطہ خوروں کو برفیلے دریاؤں میں اور ملاحوں کو تند و تیز ہواؤں میں، اور کاشتکاروں کو کھیتوں کی جُتائی کے وقت گرمی و سردی کے جھیلنے میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتی ہے۔

عادت ہی وہ چیز ہے جو ہر پیشہ ور کے لیے افکار، عقائد، رجحانات اور بات چیت میں ایک خاص طرز اور خاص ڈھنگ عطا کرتی ہے اور جب وہ ان نقوش سے منقش ہو چکتا ہے تو پھر اسی کی بدولت وہ اپنے پیشہ سے مانوس ہو جاتا ہے اور دوسرے پیشہ کی طرف منتقل ہونا اُس کے لیے سخت دشوار ہو جاتا ہے۔

اور قوتِ عادت ہی وہ شے ہے جو بوڑھوں کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ جدید اکتشافات و آراء کو قبول نہ کریں، حالانکہ وہ دیکھتے ہیں کہ یہ نئے نظریے اور تجربے تیزی سے اپنا کام کر رہے ہیں اور اپنا اثر و نفوذ قائم کرتے جا رہے ہیں۔ یہ اس لیے کہ پرانے آدمی خاص قسم کی آراء سے مانوس ہو چکے ہوتے ہیں اور اُسی پر عمر کے بڑے حصہ میں گامزن رہتے ہیں، یہاں تک کہ اب اُن کو اس کے خلاف کوئی بات اچھی معلوم نہیں ہوتی۔

مگر جوانوں اور لڑکوں کا حال اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ چونکہ وہ ابھی تک کسی خاص

رائے سے متأثر و مانوس نہیں ہوتے لہذا ہر اُس بات کو ماننے کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے جس کی صحت پر دلیل و برہان قائم ہو چکے ہوں۔

اس کی مثال مشہور طبیب ہارفی (۱۵۷۸ء - ۱۶۵۷ء) کا واقعہ ہے کہ سب سے پہلے اُس نے انسان میں دورانِ خون کا اکتشاف کیا۔ اُس نے اس کا دعویٰ کیا اور اس کی صحت پر دلائل قائم کیے لیکن اطبارِ عصر نے چالیس سال تک اس کی رائے کو نہ مانا۔ اس لیے کہ اُن کی فکر اس کی عادی ہو چکی تھی کہ خون میں دوران نہیں ہے۔ مگر نوجوانوں اور نوعمروں نے صرف اس لیے کہ اُن میں رائے کی صلابت (سختی) پیدا نہیں ہوئی تھی اور قدیم نظریہ سے اُن کی فکر مانوس نہ ہوئی تھی، اس کے قول پر لبیک و مرحبا کہا اور اُس کو شروع ہی میں قبول کر لیا۔

اور یہی قوتِ عادت اس بات کی علت ہے کہ ہم دیکھتے ہیں، بوڑھی عورتیں پُرانے ڈھکوسلوں ہی کو اپنے کاموں میں دلیلِ راہ بناتی ہیں حالانکہ اُن کے باطل ہونے کے دلائل روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔

روسو کا قول ہے :-

"انسان غلام پیدا ہوتا ہے اور غلام ہی مرتا ہے جس دن پیدا ہوتا ہے اُس پر خمار (اوڑھنی) لپیٹی جاتی ہے، اور جس دن مرتا ہے اُس پر کفن لپیٹا جاتا ہے"

روسو اس خاص طرزِ ادا میں عادت کی قوت کو بیان کرنا چاہتا ہے اور یہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ انسان اس قوت کا مطیع ہے۔ اور اس طرح وہ عادات کے اختیار کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ ہرایک عادت اس قابل نہیں کہ اُس کے اختیار کرنے پر انسان کو

آمادہ کیا جائے۔ اس لئے کہ دنیا کی بہتر سے بہتر چیز کو جب بے موقع استعمال کیا جائے تو وہ شر و فساد کا منبع بن جاتی ہے۔ مثلاً محکم و مضبوط خیال کو لے لیجیے یہ علم و فن، شعر، اور ادب کا منبع ہے لیکن کبھی یہی جرائم، اور مراق کا منبع بھی بن جاتی ہے۔

اسی طرح عادت کا حال ہے کہ وہ انسان کو کبھی اپنا مطیع و فرمانبردار بناتی ہے۔ مگر چونکہ بُری ہوتی ہے اس لیے اُس کی بدبختی کا سرچشمہ بن جاتی ہے جیسے کہ بھنگ اور دیگر نشہ آور چیزوں کا استعمال۔ اور اگر اچھی ہوئی تو یہی سعادت کا منبع بن جاتی ہے۔ جیسے پاکیزگی، اوقات کی حفاظت، قول کی سچائی۔ خدائے تعالیٰ کی فرمانبرداری وغیرہ۔

لہذا یہ غلط طریقہ ہے کہ ہم ہر عادت پر غلبہ حاصل کرنے کی سعی کریں۔ جیسا کہ روسو کے قول سے ظاہر ہوتا ہے۔

بہرحال وہ انسان کس قدر ناکام و نامراد ہے جو صفتِ عادت سے محروم ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنے چھوٹے سے چھوٹے کام میں بھی متردد ہی رہتا ہے۔ رات کو سونے کے لیے، صبح کو اُٹھنے کے لیے، کھانے اور پینے کے لیے، بلکہ ہر لقمہ کے لیے جو کھاتا ہے، اور ہر گھونٹ کے لیے جو پیتا ہے متردد ہی رہتا ہے، اور اس تردد اور پختہ عزم و ارادہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی عمر کا نصف حصہ سے زیادہ یونہی برباد چلا جاتا ہے۔

عادت میں تبدیلی | بسا اوقات انسان بُری عادتوں کی وجہ سے مصیبتوں میں پڑ جاتا ہے اور چاہتا ہے کہ کسی طرح وہ ان عادتوں سے نجات پا جائے اور اس کی یہ عادتیں بدل جائیں لہذا یہ مفید بات ہے کہ ہم یہ جان سکیں کہ اس کے حاصل کرنے کا طریقہ کیا ہے۔

ہمارا یہ سمجھ لینا کہ عادت کی تخلیق کس طرح ہوتی ہے۔ اس بات کے لیے بھی معین و مددگار ہوتا ہے کہ ہم اس عادت سے کس طرح نجات حاصل کریں۔ اس لیے کہ اس سے نجات حاصل

کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اُس کے خلاف عمل کریں جو اس تخلیق کا باعث ہے۔

ہم پہلے بتا آئے ہیں کہ تخلیقِ عادت کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ایک شئے کی جانب رجحان پایا جائے اور وہ رجحان اُس عمل کو قبول بھی کرلے، اور پھر رجحان اور قبولِ رجحان بار بار پوری طرح اپنا عمل بھی کرتے رہیں۔

تو اب اس سے نجات کے لیے یہ ہونا چاہیے کہ ہم عمل کی جانب پیدا شدہ رجحان کا مقابلہ کریں اور جب بھی ہمارا میلان اُس طرف ہونے لگے تو ہرگز ہم اس کو قبول نہ کریں ایسی حالت میں ہم اس قابل ہوسکینگے کہ اس عادت کو بیکار کرکے ماردیں، جیسا کہ ہم میں یہ قدرت ہے کہ ہم رجحان اور قبولِ رجحان کے ذریعہ اُس عادت کو زندہ رکھ سکتے ہیں۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ بُری عادتوں کے بدلنے کے لیے ہم مسطورۂ ذیل قواعد کا لحاظ رکھیں۔

(پہلا قاعدہ) اپنے اندر ایسا قوی ارادہ پیدا کریں جس میں تردد کا ادنیٰ سا شائبہ بھی نہ ہو اور اپنے آپ کو ایسے مقامات میں رکھیں جو اُس قدیم عادت کے بالکل ہی نامناسب ہو جس سے ہم نجات چاہتے ہیں۔ اور جو چیزیں اُس کے خلاف ہوں اُن سے زیادہ سے زیادہ لگاؤ پیدا کریں اور کوئی ایسا کام نہ کریں جو اس عادتِ قدیمہ کے مناسبِ حال ہو اور جب ہم یہ دیکھ لیں کہ اس کے مسلسل ترک کا اعلان اُس سے اور زیادہ دور کردیگا تو پھر اس کا اعلان کردیں۔

مختصر طور پر یوں سمجھو کہ ہمارے لیے ضروری ہے کہ اپنے جدید ارادہ کو ہر ایسی چیز سے بچائیں جس سے عادتِ قدیم کے قوی ہونے کا احتمال ہو، اس لیے کہ یہی احتیاط کامیابی کے بڑے اسباب و دواعی میں سے ہے اور جب پورا ایک دن بھی اس طرح گذر جائے کہ عادتِ قدیم کا اعادہ نہ ہو تو سمجھو کہ عادتِ جدید نے قیام کرلیا اور اُس میں مضبوطی پیدا ہوئی

شروع ہوگئی۔

(دوسرا قاعدہ) ہر نئی عادت کے پیدا ہو جانے پر اُس کے مٹانے کے لیے ایسی عجلت نہ کرنی چاہیے کہ کوئی بھی صورت ہو فوراً اُس کے ذریعہ اس کو فنا کر دیا جائے تاوقتیکہ تمہارے اندر ایسی استعداد نہ پیدا ہو جائے کہ تم اُس کو اپنی جان، اور اپنی زندگی سے جدا کر دینے پر پوری طرح قادر نہ ہو جاؤ۔ اس لیے کہ فوری طور پر ہر طرح اُس کی مخالفت کا جذبہ انسان کو کامیابی سے بہت دور پھینک دیتا ہے۔ اور اُس کی مثال ایسی ہو جاتی ہے، جیسا کہ کوئی شخص تیزی کے ساتھ گٹو پر دھاگا لپیٹتا ہے اگر ایک مرتبہ بھی گٹو اُس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر جائے تو ایک دم دھاگے کے لپیٹ اتنی مقداریں کھل جائینگے کہ اگر دس گنا زیادہ وقت صرف کر کے دوبارہ لپیٹیگا تب کہیں یہ مقدار پوری ہوگی۔

اصل یہ ہے کہ مجموعۂ عصبی کے ہمیشہ مخصوص طریق پر عمل پیرا ہوتے رہنے کے لیے مسلسل تربیت و مشق کو بہت بڑا دخل ہے اور یہی اُس عمل کے لیے بہت بڑا واسطہ ہے۔ اس لیے کہ عادت کی تربیت میں دو متضاد مربّی اپنا عمل کرتے ہیں۔ فضیلت اور دناءت۔ اور فضیلت اُس وقت تک عادت پر اثر انداز نہیں ہو سکتی جب تک کہ ہر اُس معرکہ میں جو ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ فضیلت، دناءت پر غالب نہ آجائے۔ اور اگر ایک مرتبہ بھی ایسی حالت میں کہ ابھی رذالت کی بنیاد کا اثر باقی ہو، دناءت فضیلت پر غالب آجائے تو وہ فضیلت کی ان تمام بنیادوں کو منہدم کر دیتی ہے جو دناءت پر فضیلت کے بارہا غالب آنے کی وجہ سے مستحکم و مضبوط ہوئی تھیں۔

جب یہ نظریہ معلوم ہو گیا تو انسان کے لیے ازبس ضروری ہے کہ وہ ان دونوں قوتوں کو اس طرح پیش نظر رکھے کہ صفتِ فضیلت ہر موقعہ پر دناءت پر غالب ہوتی رہے یہاں تک کہ اُس کی بُنیاد مضبوط ہو جائے اور اُس کا اثر اس قدر قوی ہو جائے کہ کسی حال میں بھی رذالت

اپنا اثر پیدا نہ کر سکے۔ اور یہ بات میانہ روی اور حزم و احتیاط کی روش ہی سے حاصل ہو سکتی ہے اور اس کے لیے عجلت و جلد بازی کسی حال میں بھی مفید نہیں ہو سکتی۔

اہلِ علم کا اس پر اتفاق ہے کہ بُری عادت چھوڑنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اول اُس کو ترک کرے اور اُس کے ترک کی تکلیف کو جھیلے اور برداشت کرے اور پھر مدت دراز تک اُس تکلیف کی برداشت کا اپنے آپ کو عادی بنائے۔ اُس کے بعد پھر تکلیف کا احساس کم ہوتا جائیگا اور اس بُری عادت سے نجات ملجائیگی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے :-

انما الصبر عند الصدمة الاولیٰ — صبر وہی ہے جو صدمہ کے شروع ہی میں اختیار کیا جائے

لیکن اس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ انسان کسی چیز کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم اُسی وقت کرے جبکہ اُس کو یقین ہو کہ یہ اُس کے مقدور اور امکان میں ہے۔

اس لیے کہ اگر کسی ایسی چیز کا عزم کر لیا جو اُس کی قدرت سے باہر ہے تو بلا شبہ اُس کو ناکامی اور رسوائی کا مُنہ دیکھنا پڑیگا۔ اور یہ ناکامی، عزم و ارادہ کی کمزوری کا باعث ہوگی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ پھر انسان آسان سے آسان کام کرنے میں بھی عاجز نظر آئیگا۔

ایسی صورت میں جبکہ انسان کسی شے کے یکلخت کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ علاج کی شکل یہ ہے کہ آہستہ آہستہ اس کی جانب قدم اُٹھائے۔ مثلاً اگر شراب پینے کا عادی ہے تو اب اُس کے ترک کا عزم اپنی استطاعت کے مطابق اس طرح ہونا چاہیے کہ پہلے تھوڑی کمی کی جائے اور نفس کو اس کا عادی بنایا جائے پھر وقت آجائیگا کہ ایک روز اُس سے شراب بالکل چھوٹ جائیگی بلکہ وہ اُس سے اور اُس کی محفل تک سے نفرت کرنے لگیگا۔

اور جو آدمی روزانہ اپنے ارادہ کے تبدیل کر لینے کا خوگر ہو اور کبھی اس کو عملی جامہ نہ پہنائے

اُس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو کسی گڑھے یا خندق کو پھاندنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اُس کے لیے دور سے دوڑتا ہوا آئے اور جب قریب پہنچے تو ارادہ بدل دے۔ اور پھر از سرِ نو اُسی دُھن میں لگ جائے اور وقت پر پھر ارادہ تبدیل کر دے اور یونہی کرتا رہے تو ایسا آدمی نہ کودنے میں کامیاب ہوگا اور نہ کبھی اُس کو اُس سے چین نصیب ہوگا۔

(تیسرا قاعدہ) جس چیز کا تم نے عزم کر لیا ہے اُس کے نفاذ کے لیے پہلی ہی فرصت کو کام میں لانا اور ہر ایسے نفسیاتی انفعال کو جو اُس کے لیے معین و مددگار ثابت ہو اُس کے پیچھے لگا دینا چاہیے درحقیقت صعوبت عزم و ارادہ کے کرنے میں پیش نہیں آتی بلکہ اُمید کے نفاذ و اجرا میں پیش آتی ہے۔

اور انسان کتنا ہی داناٸیوں اور حکمتوں کو محفوظ کر لے، اور اُس کی رغبتیں کتنی ہی عمدہ ہوں وہ اپنے اخلاق کو اُس وقت تک بہتر اور قوی نہیں بنا سکتا جب تک اپنی فرصت کے ہر لمحہ کو جو اُس کو حاصل ہو کام میں نہ لائے اور اس وادی میں اُس سے زیادہ حقیر انسان کوئی نہیں جو تمناؤں کا ہجوم اپنے سینہ میں رکھتے ہوئے اپنی زندگی کو احساسات و انفعالات میں تو مصروف رکھے مگر اُن کے مقتضیات کے مطابق عمل کچھ بھی نہ کرے۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص کو یہ احساس ہے یا اُس کا نفس اس تاثر کو قبول کرتا ہے کہ مجھے فلاں نیک کام کرنا چاہیے لیکن احساس کے مطابق عمل کچھ نہیں کرتا تو یقیناً اُس نے اخلاق میں سے ایک بہت عظیم الشان خُلق "قوتِ عزم" و "تنفیذِ رائے" کو اپنے اندر سے فنا کر دیا۔

(چوتھا قاعدہ) اپنی قوتِ مقابلہ و مدافعت کو محفوظ رکھنا چاہیے اور اپنے اندر اُس کی حیات کی حفاظت کرنی چاہیے اور یہ اس طریق پر ہو کہ روزانہ ایک چھوٹا سا کام محض نفس کے خلاف کیا جائے، اور اُس کے کرنے میں بجز اس ایک جذبہ کے کسی دوسرے سبب کا قطعاً دخل نہ ہو

یہ اس لیے کہ اگر کسی وقت مصائب کا سامنا ہو جائے تو اُس کے مقابلہ کے لیے یہی طریقہ معین و مددگار ثابت ہوتا ہے اور اس طرح ہماری مثال اُس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے گھر اور اپنی پونجی کی حفاظت کے لیے ہر سال تھوڑی سی رقم خرچ کر دیا کرتا ہے۔

فکر اور عادت علمائے نفسیات اس اصول کو تسلیم کر چکے ہیں کہ کسی چیز میں غور و فکر بلا شبہ اُس کے عمل کی مسابقت کا ذمہ دار ہے۔ کیونکہ اختیاری عمل جب ہی وجود پذیر ہو سکیگا کہ پہلے اس کے متعلق فکر و غور کر لیا جائے۔ لہذا اگر ہم کسی چیز کی عادت ڈالنے یا پہلی عادت کو فنا کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں تو ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم اُس اساس و بنیاد کو پیش نظر رکھیں جس کا نام فکر ہے۔

علم النفس کے قوانین میں یہ قانون مسلّم ہے کہ فکر جب انسان کے دماغ پر طاری ہوتی ہے، اور دماغ اس کو قبول کر لیتا ہے، اور عرصہ دراز تک اُس کو لبیک کہتا رہتا ہے، تب اُس میں "فکر" کا اثر بڑی حد تک نفوذ کر جاتا ہے، اور پھر وہ "فکر" عمل کی جانب رجوع ہوتی ہے اس لیے فکر جب پہلی مرتبہ دماغ پر طاری ہوتی ہے تو ایک معمولی سا نقش اُس پر چڑھا دیتی ہے اور جوں جوں وہ بار بار سامنے آتی ہے اُس کا اثر بڑھتا جاتا ہے اور دماغ پر اُس کا ورود آسان ہو جاتا ہے اور آخر کار یقیناً وہ عمل پر منتج ہوتی ہے اور اس طرح ہوتے رہنے سے یہی عمل عادت بن جاتا ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دماغ میں اول فکر کا کوئی اثر نہیں ہوتا لیکن بار بار اگر اس کا ورود ہوتا رہے تو پھر دماغ کو وہ متاثر کر لیتی ہے اور دماغ اُس کی خواہش کے مطابق کام کرنے لگتا ہے۔ اب ہم کو چاہیے کہ ہم عملی زندگی پر اس قانون کو منطبق کر کے دیکھیں۔

ایک جوان صالح کو پہلی مرتبہ اُس کے بُرے دوستوں نے دعوت دی کہ آؤ شراب نوشی کا شغل کریں۔ ہم مانتے ہیں کہ وہ اس کا جواب بغیر فکر و غور کے فوراً ہی دیگا کہ "نہیں" لیکن

اس کے یہ رفقا، کچھ دنوں کے بعد اُس کو اس بات پر آمادہ کرلینگے اور ترغیب دینگے کہ اچھا پینے میں شریک نہ ہونا مگر ساتھ اُٹھنے بیٹھنے میں تو کوئی حرج نہیں ہے اور طرح طرح کی تدبیروں سے اُس کو اس کے لیے خوب بھڑکائینگے آخرکار وہ بھی اس بحث و تمحیص کے بعد یہ سوچیگا کہ یہ رائے تو کچھ بُری نہیں، جب ہیں نہ پینے کا عزم کیے ہوئے ہوں تو معمولی نشست و برخاست میں کیا حرج ہے۔ اور ایک عرصہ تک وہ اس عہد کو نبھائیگا بھی کہ اُن کا ہم جلیس رہنے کے باوجود شراب نہیں پئیگا، مگر مسلسل اس طرز عمل سے اُس کی قوتِ مقابلہ کمزور پڑتی جائیگی اور آہستہ آہستہ شراب کی جانب فکر کا قدم بڑھتا جائیگا اور ایک روز وہ دماغ کی گہرائیوں تک پہنچ جائیگی۔ یہاں تک کہ قوتِ مقابلہ اس درجہ کمزور پڑجائیگی کہ پھر اگر مصاحبین شراب کی پیش کش کریں تو اُس کو منع کرنے کی قدرت نہ رہیگی، اور پہلی مرتبہ وہ یہ سوچ کر پی جائیگا کہ جب چاہونگا چھوڑ دونگا، اور پھر یہی سوچ سوچ کر پیتا رہیگا۔ نتیجہ یہ نکلیگا کہ شراب پینے کا ایسا عادی ہو جائیگا کہ مستقبلِ قریب میں مستقل شرابی بن جائیگا۔ لیکن اب اپنے اس عمل کی وجہ سے بدنام ہوگا اور لوگوں کی نظروں سے گرجائیگا، اور پست ہوجائیگا، تو اُس کا جی چاہیگا کہ اپنی پہلی حالت پر واپس آجائے مگر اب اُس کا ارادہ اُس کے ساتھ خیانت کریگا۔ اور اب اُس کا باز آجانا جبکہ اُس کا اثر و نفوذ نفس کی گہرائیوں تک پہنچ چکا ہے، اُس شروع نہ کرنے کے مقابلہ میں دشوار تر ہوجائیگا۔

لہٰذا دماغ میں بُری فکر کا وجود اور دماغ کا اُس کو مرحبا کہنا گویا اُس میں شعلہ کا بھڑکانا ہے۔ پس اگر اُسے بھڑکنے دیا گیا اور وقت پر نہ بجھا دیا گیا تو اُس کی آگ بڑھ کر سارے دماغ پر چھا جائیگی، ارادہ بیکار ہوجائیگا، قوتِ مدافعت زائل ہوجائیگی، اور عملِ شر بروئے کار آجائیگا۔

اور اگر شروع ہی میں فکر کو موقع نہ دیا گیا، اور دماغ میں اُس کو جگہ نہ دی گئی تو پھر وہ اُس

کے شر سے محفوظ رہیگا۔ اور وہ فکر عمل کی جانب نہیں بڑھیگی۔ پھر اس شعلہ کے بجھانے کے دو طریقے ہیں۔

ایک طریقہ مباشرت، وہ یہ کہ دماغ پر اس فکر کا اثر نہ ہونے دے اور اس کو کلیۃً زائل کردے، اور جو امور اس کی طرف دعوت دینے والے ہوں اُن پر قطعًا دھیان نہ دے، اور جو چیزیں اُس کی طرف مائل کرنے والی ہوں اُن سے پرہیز کرے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دماغ کو کسی ایسی چیز میں مشغول کردے جو اس فکر کو بالکل بھلادے اس لیے کہ انسان کے لیے اس سے زیادہ نقصان پہنچانے والی کوئی بات نہیں کہ وہ ہر قسم کی فکر سے فارغ ہو مشہور مقولہ ہے کہ "خالی جگہ کو شیطان اپنا مسکن بنالیتا ہے" پس اسی طرح اگر انسانی دماغ فکر سے بالکل خالی ہو تو پھر وہ لہو ولعب میں مشغول ہو جاتا ہے۔

اور ہم نے شرابی کی جو مثال بیان کی ہے تمام جرائم پیشہ لوگوں کی زندگی کو تم اسی پر قیاس کرلو۔ وہ قاتل ہو یا چور یا کوئی اور مجرم۔ ایک قصداً قتل کرنے والا اُسی وقت قتل پر آمادہ ہوتا ہے جب پہلے اُس کے متعلق فکر و غور کو دماغ میں لاتا، اور پھر اُس کو مستقل جگہ دیتا ہے، تب اُس کا نفس اُس پر قدرت حاصل کرلیتا ہے اور وہ عملِ قتل کر گذرتا ہے۔

نونس سکیروس نے اپنی کتاب التربیۃ الاستقلالیہ میں ایک قصہ نقل کیا ہے، کہ

"ایک عورت جس کے بشرہ سے حشمت و حیا ٹپکتی تھی ایک دکان پر پہنچی اور حسب پسند چند چیزوں کو خریدا اور جیب میں سے بینک کا ایک چک نکالا جو پندرہ گنی کا تھا مگر دوکاندار نے دیکھا تو وہ ردی تھا، عورت نے یہ سُنا تو گھبرا گئی اور پھر دوسرا نکال کر دیا تو وہ بھی پہلے کی طرح ردی تھا اب دوکاندار کو کچھ شک ہوا اور اُس نے عورت کو کانسٹیبل کے حوالہ کردیا۔

تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ عورت درحقیقت ایک امانت دار خادمہ ہے اُس کے مالک

کے ہاتھ کہیں سے اتفاقاً ڈوردی چاک آ گئے تھے اُس نے اُنہیں چاک کیے بغیر گھر میں ڈال دیا یہ خادمہ اُس کمرہ میں صفائی کے لیے آتی جاتی تھی۔ پہلی مرتبہ جب اُس کی نظر اُن پر پڑی تو اُس نے اُن کی طرف کوئی توجہ نہیں دی لیکن روزانہ اُن کو اسی حالت میں دیکھتے رہنے، اور ذہن میں اُن کا نقشہ قائم ہوتے رہنے نے اُس کو ترغیب دی کہ وہ اُن کو اُٹھا لے۔ پھر بھی اُس نے اس مرتبہ اُن کو قطعاً نہ چھوا۔ مگر کچھ دنوں کے بعد اُن کو اٹھایا، اُلٹ پلٹ کر دیکھا، اور پھر اس طرح کہ گویا اُس کی اُنگلیوں میں آگ جل اُٹھی ہے فوراً ہاتھ سے اُن کو پھینک دیا۔ مگر آہستہ آہستہ "فکر" اُس کی ترغیب کو بھڑکاتی رہی اور ایک دن غالب آ گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اُن کو چُرا ہی لیا۔

تو اس مسکینہ کو اس جرم میں مبتلا کرنے والی یہی بات تھی کہ اُس نے فکر کو دماغ پر طاری ہونے کا موقعہ دیا اور روزانہ اُس کے اثر کو پائدار بنایا اور جلد بجھانے کی سعی کی بجائے اُس آگ کو بھڑکنے دیا۔ لہذا ضروری ہے کہ ہم اُس کی نگہداشت کریں اور کبھی ذہن و دماغ میں اس قسم کی فکر کو جگہ نہ دیں تاکہ پھر وہ عادت نہ بن جائے۔

عادت کی اہمیت

اب ہماری سمجھ میں یہ اچھی طرح آ گیا کہ انسان زمین میں ایک چلتی پھرتی عادتوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور اُس کی قدر و قیمت کا اندازہ اکثر اس کی اُن عادتوں ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔

پس ایک انسان کی شخصیت کی اہمیت۔ اس کے لباس، لطافت، کلام و رفتار میں شیرینی و نرمی، کھانے پینے کے طریقے جسمانی ضروریات کے سلسلہ میں روزانہ ورزش و غسل کی جانب توجہ، اور تیزی عقل کے لیے تہذیب و تربیت کی جانب خیال انہی چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ اور زندگی میں اس کی شخصیت کی تقویم اور اُس کی کامرانی کے درجات کی تعیین ان ہی عادات کی وجہ سے آشکارا ہو سکتی ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ انسان کا نیک یا بد ہونا

امین یا خائن ہونا، بہادر یا نامرد ہونا عادت ہی کی بدولت ہوتا ہے۔ بلکہ اُس کا تندرست یا مریض ہونا (جو زندگی کے بڑے مراحل میں سے ہے) یہ بھی اسی عادت کے طفیل ہے۔

یہ اس لیے کہ بہت سے امراض کو نظافت، کھانے میں اعتدال، زندگی میں نظم و ترتیب وغیرہ کی عادت کے ذریعہ اُسی طرح ختم کیا جا سکتا ہے جس طرح بہت سے امراض میں مبتلا ہو جانا اِن امور کے مخالف "عادت" قائم کر لینے سے ہوا کرتا ہے۔

کسی کا مقولہ ہے "جو بیمار ہوا وہ مجرم ہوا" یہ اس لیے کہ وہ اپنے مرض کی وجہ سے اپنی اور اپنے ماحول کی بدبختی میں اضافہ کرتا ہے، تاہم یہ مقولہ علی الاطلاق درست نہیں ہے کیونکہ بعض امراض ایسے بھی ہیں جو انسان کو مصیبت میں ڈال دیتے ہیں مگر انسان میں اُن کے دفاع اور اُن کو دور کرنے کی قوت نہیں ہوتی

اور افسوس کی بات یہ ہے کہ ہم اپنے ابتدائی زمانہ میں (جس میں عادات کی تکوین ہوتی ہے) اس قابل نہیں ہوتے کہ ہم فکرِ صحیح تک پہنچ سکیں، اور نہ ہمارے اندر وہ قوتِ تمیز ہوتی ہے جس سے ہم اشیاء کے اندر صحیح امتیاز کر سکیں، اور اُن میں سے بہتر کو چھانٹ لیں، تاکہ ہم اُس کے عادی ہوں۔ اور جب ہم اُس عمر کو پہنچتے ہیں اور اپنے عیوب کو دیکھتے ہیں، اور ہم اپنی بُری عادتوں پر نظر ڈالتے ہیں تو پھر اُن کی گرفت مضبوط ہو چکی ہوتی ہے اور اُن کی جڑ جم جانے کی وجہ سے اُن کا چھوڑنا ہمارے لیے سخت دشوار ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ناممکن نہیں ہوتا مگر مشکلات سے خالی بھی نہیں ہوتا۔

سگریٹ پینے یا شراب پینے کی مثال ہی کو لے لیجیے، ان میں سے کوئی چیز بھی مرغوب و محبوب نہیں ہے، بلکہ نفس اپنی فطرت میں ان سے نفرت کرتا ہے کیونکہ دونوں کا ذائقہ بھی خراب اور دونوں میں نقصان بھی موجود لیکن یہ دونوں چیزیں ایامِ شباب و کم عقلی کے دور میں انسان کے

سامنے آتی ہیں اور جب وہ اپنے ماحول پر نظر ڈالتا ہے تو دھوئیں اُڑانے والوں، اور شراب پینے والوں کو پاتا ہے، تو اُس کی محبت اُس کو بھی اُن کی تقلید پر آمادہ کر دیتی ہے اور اُس کو یہ گمان ہو جاتا ہے کہ اگر وہ بھی ان کی طرح عمل کریگا تو ان کی نگاہوں میں اُس کی قدر و منزلت بڑھ جائیگی۔ اور یہ سمجھ کر ان میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

اور اگر وہ شروع میں عادی نہ ہو گیا ہوتا، اور پھر جب عقل نشو و نما پاتی اور قوت فیصلہ مضبوط ہو جاتی تو شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا کہ وہ ان دونوں کا عادی بن سکتا۔

اور اسی سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کو اگر صالح مربی مل جائے تو یہ کس قدر عظیم الشان نعمت، اور مفید دولت ہے۔ اور اگر کسی ذلیل طینت مربی کے ہاتھ میں پڑ جائے تو کس قدر سخت نقصان اور خسارہ کی بات ہے۔

وراثت اور ماحول

قدیم مشہور عقیدہ یہ تھا کہ سب انسان، اپنی استعداد اور طبیعت میں یکساں پیدا ہوتے ہیں، اور بعد میں "تربیت" اُن کے درمیان اختلاف پیدا کرتی ہے لیکن علمِ جدید یہ کہتا ہے کہ کوئی دو شخص عالمِ وجود میں جسم، عقل، اور خلق سے اعتبار سے ساوی پیدا نہیں ہوتے اور اشخاص میں یہ اختلاف کبھی بہت ہی ہلکا ہوتا ہے اور قریب قریب مشابہ و مماثل کے ہو جاتا ہے اور کبھی اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ متضاد و متبائن کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ اختلاف جڑواں بچوں کے درمیان بھی موجود ہوتا ہے اور اس اختلاف کا مبنیٰ اوّل وراثت ہے اور پھر ماحول۔

وراثت کیا ہے؟ فطری قوانین میں سے ایک قانون یہ ہے کہ فرع (شاخ) اصل (جڑ) کے مشابہ ہوتی ہے، اور اصل سے اسی جیسا ثمرہ و نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی لیے ہم بچوں

کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے آبا و اجداد کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اصول کا یہ رشتہ کتنا ہی بعید ہو جائے پھر بھی اُن کے کچھ نہ کچھ خصائص فروع میں ضرور پائے جاتے ہیں اور "خصوصیات کا اصول سے فروع کی طرف منتقل ہونا" اسی کا نام "وراثت" ہے۔ قانونِ وراثت کا ثبوت تو اجمالی طور پر اُن قوانینِ صحیح و ثابت میں سے ہے جن کا انکار نا ممکن، اور جن پر شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اگرچہ اس موقع پر علماء کے درمیان سخت اختلاف ہے کہ کن چیزوں میں وراثت چلتی ہے، اور کن میں نہیں چلتی اور کس قدر وراثت کا اثر ہوتا ہے اور کس قدر نہیں ہوتا۔ اور اگرچہ اس میں بھی شک نہیں کہ بعض قوانینِ وراثت ابھی تک اس قدر پوشیدہ ہیں کہ علم تاحال اُن کا اکتشاف نہیں کر سکا۔

تاہم اب اس نظریہ کی تفصیل ہم اُن انواع و اقسام کے تذکرہ سے کرنا چاہتے ہیں جن میں وراثت کا سلسلہ جاری ہوتا ہے۔

انسانی خصائص میں وراثت انسان ہر جگہ اپنے اصول سے صفاتِ مشترکہ کا وارث بنتا ہے جیسے شکل حواس، شعور، رجحانات اور عقل و ارادہ۔ اور یہ صفات اُس میں نسلاً بعد نسلٍ وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں اور انہی خصائص کی بدولت جو اس کو وراثت میں ملتی ہیں انسان، اُن تمام امور میں غالب آجاتا ہے جن میں حیوان عاجز و درماندہ رہجاتے ہیں۔

قومی خصوصیات ہر ایک قوم کے خصائل و عادات کے پیچھے کچھ خصوصیات ایسی ہوتی ہیں جو اُن کو سلف سے خلف تک وراثت میں ملتی ہیں۔ اور یہی خصوصیات مختلف اقوام کے درمیان وجہ امتیاز بنا کرتی ہیں۔ اور یہ امتیازات صرف رنگ و روپ ہی کے اندر محدود نہیں بلکہ اُن کی صفاتِ عقلیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اجناسِ بشری کے امتیازات کے ماہرین نے اس کی تصریح کی ہے۔

دیکھیے حبشی، مغل، لاطینی اقوام وغیرہ میں بعض تو وہ صفات پائی جاتی ہیں جو دنیا کے تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور اُن سے بالاتر کچھ وہ خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے یہ سب آپس میں ممتاز ہیں اور مختلف ناموں سے پکارے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب تم کسی انسان کو چلتے ہوئے دیکھتے ہو تو تجربہ سے پہچان لیتے ہو کہ یہ شرقی ہے یا غربی، انگریز ہے یا فرنچ۔ اسی طرح اگر بات چیت کرتے ہو تو فوراً پہچان لیتے ہو کہ بلا شبہ ہر قوم میں جُدا جُدا امتیازی صفاتِ عقلی و خُلقی موجود ہیں۔ یہی خصوصی صفات اس کا اندازہ و تخمینہ بتاتی ہیں کہ کسی قوم میں ترقی اور زندگی کی کامرانی کی کس قدر صلاحیت پائی جاتی ہے۔

والدین کی خصوصیات ہر ایک بچہ اپنے والدین کی صفات کا ورثہ پاتا ہے مگر ان صفات سے وہ صفات مراد نہیں ہیں جو والدین نے اپنی زندگی میں خود اختیاری طور پر پیدا کرلی ہیں بلکہ ہماری مُراد فطری و طبعی خصائص سے ہے۔

پس ہم اپنے آبا، واجداد کے طبائع و تقومات سے اسی طرح حصہ پاتے ہیں جس طرح اپنی شکل و قامت میں ہم کو اُن سے ورثہ ملتا ہے۔ اسی لیے یہ مقولہ مشہور ہے کہ

"اگر تندرست و فربہ بچہ چاہتا ہے تو تندرست و قوی والدین کا انتخاب کر۔"

اور ایک شاعر اپنے لڑکے کی تعریف میں کہتا ہے۔

"میں اُس میں کم خوابی اور سرگراں نہ ہونے کی صفت پاتا ہوں اور یہ میرے سر کا اثر ہے"

اس لیے عام حالات میں کوئی ذکی یا غبی لڑکا اتفاقی طور پر ان صفات کا مالک نہیں بنجاتا، بلکہ اُس کے مجموعۂ عصبی کے ساتھ اُن صفات کا جو کہ اُس کو اپنے اسلاف سے وراثت میں ملے ہیں۔ بہت بڑا علاقہ ہے۔ اور ہماری بیشتر طبائع درحقیقت ہمارے اسلاف کی طبیعتوں ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔ اور یہ دعویٰ معقول نہیں ہے کہ لڑکا اپنے والدین کی تمام صفات کا

تمام وکمال وارث ہوتا ہے۔ اس لیے کہ کبھی ماں باپ کے اوصاف طبعی میں سخت اختلاف ہوتا ہے۔ باپ مثلاً —— اور بے وقوف ہے، مگر ماں بہادر، اور عقلمند ہے تو کس طرح اولاد میں دونوں کے اوصاف کا تمام وکمال اجتماع ہو سکتا ہے؟

لیکن کوئی علم یہ نہیں بتا سکتا کہ بچہ کو وراثت میں والدین سے جو متضاد صفات ملے ہیں اُن کے باہمی امتزاج سے اُس کو کس سے کس قدر حصّہ ملا ہے۔

اور باوجود اس کے کہ بچہ کو اپنے آباء و اجداد سے اُن کی صفات وراثت میں ملتی ہیں، بچہ کے اپنے شخصی امتیاز و تحفظ کے لیے کچھ ایسی خصوصیات بھی ہوتی ہیں جن میں اُس کے آباء و اجداد کی شرکت نہیں ہوتی اور اُن ہی کی بدولت وہ غیروں سے شکل صحت، رنگ، رجحانات طبعی، عقلیت، اور اخلاق میں ممتاز نظر آتا ہے۔ اور پھر "نسل" ہر فرد کی اپنی شخصی حفاظت کے ساتھ ساتھ اپنی اولاد میں اسی طرح ان خصوصی صفات کو بطور وراثت چھوڑتی ہے۔

اور بسا اوقات یہ وراثت اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ والدین میں جو صفات خصوصی پائے جاتے ہیں وہ اولاد میں نظر نہیں آتے لیکن بعد میں پوتوں اور پوتوں کی اولاد میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔

دوسری طرح یوں سمجھو کہ شروع نسل میں جو خصوصی اوصاف پائے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بہت نیچے کی نسلوں میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔ مثلاً ایک نابینا کے چند لڑکیاں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ سب بینا ہیں اور نابینائی کا کوئی معمولی اثر بھی اُن میں نہیں پایا جاتا لیکن جب اُن کے لڑکے پیدا ہوئے تو اُن میں سے بعض نابینا پیدا ہوتے ہیں۔ یا ایک تندرست ماں کے قوی و تندرست بچہ پیدا ہوتا ہے مگر لڑکپن ہی میں ایسے مرض میں مبتلا ہو کر مرجاتا ہے جو اس کے

آبا، و اجداد میں سے کسی اور پر نسل میں پیش آیا تھا۔

جب ان امور میں یہ سلسلہ تم کو صاف نظر آتا ہے تو ان ہی پر امورِ عقلی اور خُلقی کے توارث کو قیاس کر لو۔[1] لیکن یہ خوب سمجھ لو کہ نظریۂ وراثت کی صحت پر جزم و یقین کے باوجود ابھی تک اس سلسلہ کے بہت سے قوانین پردۂ راز میں ہیں اور علم اُن کے اکتشافات کی جد و جہد میں مصروف ہے۔

یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ اس وراثت میں ہم اپنے آبا، و اجداد سے نشو و نما پائی ہوئی طبائع، اور پختہ ملکات کو نہیں پاتے۔ بلکہ ان صفات کی استعداد اور اُن کے جراثیم ہم میں موجود پائے جاتے ہیں۔ اس لیے تم نے نہ دیکھا ہوگا کہ سحبان کے صلب سے کوئی فصیح، حجاج سے کوئی ہلاکو اور نپولین سے کوئی جنگی بہادر پیدا ہوا ہو۔ لیکن ان کی اولاد میں ان صفات کی استعداد پائی جاتی ہے اور یہی استعداد ہے جس کی نشو و نما ماحول کے ذریعہ ہوتی ہے اور اُس میں ترقی ہوتی رہتی ہے اور یہی "جودتِ طبع کی" علت ہے۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ پوشیدہ قُویٰ اور استعدادات تاخیر سے ظاہر ہوتی ہیں اور برسوں کے بعد سامنے آتی ہیں۔ اس کی وجہ ماحول میں نشو و نما کی عدم صلاحیت یا اسی قسم کے دوسرے موانع کا پیش آجانا ہے۔ یہی حال بعض امراضِ جسمانیہ کا ہے۔ مثلاً گندہ دہنی کا مرض تو لڑکے کو وراثت میں نہیں ملتا لیکن وہ اس مرض میں مبتلا ہو جانے کی استعداد اپنے باپ سے وراثت میں پاتا ہے۔ پس اگر اس استعداد کو "ماحول" سے اس طرح مدد ملے کہ مرض کے

---

[1] قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس معادن کمعادن الذھب والفضۃ خیارکم فی الجاھلیۃ خیارکم فی الاسلام۔ (بیہقی فی شعب الایمان) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ انسان سونے چاندی کی کانوں کی طرح ہیں جو تم میں زمانۂ جاہلیت میں بہترین اوصاف کے مالک تھے وہ اسلام میں بھی بہترین ہیں۔

وجود پذیر ہونے کے امکانات پیدا ہوجائیں تو وہ مرض میں مبتلا ہوجاتا ہے ورنہ نہیں۔ اور یہی حال امراضِ خُلقی کا ہے یعنی بچہ اپنے باپ سے غرور، ذلت، اور شراب کی طرف رجحان، وراثت میں نہیں پاتا بلکہ ان امور کی استعداد اُس کو وراثت میں ملتی ہے، اور پھر اس استعداد کی وجود پذیری ماحول پر موقوف رہتی ہے۔[۱]

اور ان ہی استعدادات وجراثیم کے اعتبار سے انسانوں میں وراثت کی مقدار اور صفت

[۱] اور جس طرح "ملکات" استعداد کی صورتوں میں وراثت میں ملتے ہیں۔ اسی طرح مجموعۂ عصبی اور اُس کی خصوصیات بھی وراثت میں حسبِ استعداد ہی ملتی ہیں اور انسان مجموعۂ عصبی کے اختلاف کے زیر اثر اپنے تاثر و انفعال میں بھی مختلف ہوتے ہیں۔ لہٰذا تاثراتِ عصبیہ کو اپنی رفتار (فعل و انفعال) کے وقت مقاومت اور مقابلہ سے دوچار ہونا پڑتا ہے، خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ ایک عصب (پٹھے) سے گذر کر دوسرے عصب پر اُس کا گذر ہو رہا ہو۔ اور یہی مقابلہ کی کیفیت شدۃ وضعف کے اعتبار سے مختلف انسانوں میں مختلف ہوتی ہے۔

بعض لوگوں میں یہ مقابلہ کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے اور تاثر جب اُن میں نفوذ کرتا ہے تو وہ اُن کو متاثر کرنے میں عرصۂ دراز تک مشغول رہتا ہے اور جلد اثر نہیں کرتا۔ اور اس قسم کی عادت اُن اشخاص کی ہوتی ہے جو موٹی سمجھ، اور ٹھنڈے مزاج کے ہوں۔ مگر یہ مستقل مزاج اور بُردبار ہوتے ہیں۔ اِن سے نہ کوئی اچنبھے کا کام صادر ہوتا ہے اور نہ کوئی بڑا کام۔

اس کے برعکس بعض انسان عصبی المزاج ہوتے ہیں، ان کے اعصاب پر تاثر بہت جلد ہوتا ہے اور اُن کے اعصاب پر جلد فتح پالیتا ہے اور ان میں قوتِ مقاومت بہت کم ہوتی ہے، اور یہ عادت اکثر عقیل و فہیم، ذکی، متلون مزاج، اور تیز طبع انسانوں کی ہوتی ہے اور ان سے عجیب عجیب حرکات صادر ہوتی رہتی ہیں اور یہ کبھی بڑے بڑے کام کر گذرتے ہیں، زود رنج اور سیاست میں نڈر اور بے باک ہوتے ہیں، چاہتے ہیں کہ اپنے ماحول کو آن کی آن میں متاثر کرلیں اور اُس پر چھا جائیں، لیکن قیادت و راہنمائی میں اچھے ثابت نہیں ہوتے، اور اس جماعت میں رفعت و بلندی عادت کے درجہ میں ہوتی ہے، اور بعض اوقات جنون کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔

اور جس طرح ہم وراثت کے متعلق کہہ چکے ہیں کہ یہ فقط استعداد کے درجہ میں ہوتی ہے اسی طرح مزاجِ عصبی کا حال ہے یعنی اولاد اپنے آباء و اجداد سے مزاجِ عصبی کا مرض وراثت میں (بقیہ بر صفحہ ۵۲)

میں اختلاف ہوتا ہے۔

مثلاً (ا) میں حُبِّ ذات ساٹھ درجہ اور خوف پینتالیس درجہ اور غضب پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے اور (ب) میں حُبّ ذات اسّی درجہ اور خوف بیس درجہ اور غضب پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے اور مقدارِ وراثت کے اعتبار سے صفات جس طرح (ا) میں پائی جاتی ہیں (ب) میں اس کے برعکس پائی جاتی ہیں۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص میں ایک ملکہ کی اس قدر زیادہ مقدار پائی جاتی ہے کہ وہ دوسرے (ملکات) کو بالکل مضمحل اور پست کردیتی ہے۔

سقراط ہی پر غور کیجیے کہ اُس میں حُبِّ جستجوئے معلومات وبحث اس قدر نشو ونما پائے ہوئے تھی، اور اس قدر زیادہ تھی کہ دوسرے (ملکات) کے اُبھرنے کی اس میں کوئی گنجائش ہی نہ تھی۔ (علیٰ ہذا القیاس)

کسبی صفات علما میں اس بات پر قریب قریب اتفاق کے باوجود "کہ بنیادی صفات جسمانی ہوں، یا عقلی و خُلقی۔ وہ اصول سے فروع کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہیں" انسان میں کسبی صفات بھی پائی جاتی ہیں جن کی بنا پر ایک ہی قوم کے مختلف افراد میں اختلاف نظر آتا ہے اُن کو انسان خود حاصل کرتا ہے اور وہ اس کو وراثت میں نہیں ملتیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱) نہیں پاتی بلکہ صرف اس مرض کے قبول کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے اور پھر مرض کا وجود و عدم وجود ماحول کی اعانت پر موقوف رہتا ہے۔

اسی وجہ سے تم دیکھو گے کہ عصبی المزاج والدین کی اولاد و نسل میں مختلف قسم کے افراد پیدا ہوتے ہیں ایک ماہرِ فن ہے تو دوسرا بے وقوف و بلید، تیسرا لغز گو شاعر ہے تو چوتھا دائم الخمر شرابی، اور پانچواں بہترین واعظ قوم یہ سب قوتِ انفعال کی تیزی کے اعتبار سے ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں اور یہ وراثت اور ماحول کی مقدار کے لحاظ سے مفید اور مضر بنتے، اور مختلف الاحوال ثابت ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں علماء کی ایک جماعت کا جن میں ڈارون، مارک، ہربرٹ اسپنسر شامل ہیں" یہ خیال ہے کہ ایک معیّن حد تک کسبی اوصاف میں بھی وراثت کو دخل ہے۔ اس لیے ایک شخص اگر کسی اپنی حرکت سے کسی مصیبت میں مبتلا ہو گیا تو ہو سکتا ہے کہ اُس کا لڑکا بھی اُس میں مبتلا ہو۔ اسی طرح اگر دو بچے بنیادی صفات میں مساوی ہوں تب بھی یہ ہوتا ہے کہ اُس شخص کا بچہ جس نے علم و اخلاق میں کمال پیدا کیا ہو اُس جیسا عالم و صاحبِ اخلاق ہو جائے، اور جو شخص ان اعمالِ حسنہ کے اکتساب سے محروم ہے اُس کا بچہ بھی محروم رہے۔

مگر علماء کی دوسری جماعت نے اس سے قطعاً انکار کیا ہے اور اُن کا خیال ہے کہ ایک شخص اگر اپنی زندگی میں کچھ خصوصیات و صفات کسب و اکتساب سے حاصل کرتا ہے تو اُس کی اولاد میں وہ صفات وراثۃً نہیں چلتیں۔ مثلاً وہ امراض و مصائب جو انسان پر اُس کے کسبی حرکات سے طاری ہوتے ہیں وراثت سے جُدا ہیں۔ سو اگر کسی شخص کی کلائی ٹوٹ گئی ہو یا آنکھیں جاتی رہی ہوں تو اُس کی اولاد ان عیوب و نقائص سے قطعاً پاک پیدا ہوتی اور محفوظ رہتی ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ تنہا وراثت ہی تخلیق و تکوینِ انسانیت کے لیے عامل نہیں ہے بلکہ اُسی کے پہلو میں ایک اور زبردست عامل "ماحول" بھی ہے جو اُس کے ساتھ عمل کرتا، اور اُس وراثت کی اصلاح و افساد کرتا رہتا ہے۔ اس کی تفصیل ذیل میں مذکور ہے۔

ماحول

"ماحول" اُن اشیاء کو کہا جاتا ہے جو جاندار جسم کو گھیرے ہوئے ہوں اور جسم کی نشو و نما کرتے ہوں۔ مثلاً نباتات کا ماحول مٹی، اور جوّ (خلا) ہے اور انسان کا ماحول شہر، دریا، نہریں

خلا، اور قوم و ملت ہے۔ اس لیے کہ انسان کی نشو و نما اِن ہی کے دائرہ میں ہوتی ہے۔ اور اس کی ۲ دو قسمیں ہیں۔ ایک طبیعی (مادی) اور دوسری اجتماعی (روحی)

طبعی ماحول | طبیعی ماحول کے متعلق افلاطون کے زمانہ سے آج تک لکھنے والوں نے بہت کچھ لکھا ہے اور اُس کی شرح و تاثیر کی پوری تفصیل کی ہے اور ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں بھی اس پر کافی لکھا ہے۔

دراصل جاندار جسم کا "نمو" بلکہ اُس کی "حیات" اُس ماحول پر موقوف ہے جس میں جسم اپنی زندگی اس طرح گذارتا ہے کہ اگر وہ اس کے لیے سازگار نہ ہو تو کمزور ہو جائے یا فنا ہو جائے۔ لہٰذا ہوا، روشنی، خلا، کانیں، شہری زمینیں، اور زمینوں میں دریا، نہریں، گودیاں اور زندگی کی دیگر ضروریات کا بسنے والوں کی صحت اور اُن کی عقلی و خُلقی حالت پر اثر پڑتا ہے اور یہ سب چیزیں اُن پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

پس اگر جاندار جسم کے لیے اُس کا ماحول اُس کے مناسب ضروریات کا ممد و معاون نہ بنے تو جسم کا نشو و نما رُک جاتا ہے، کیونکہ حقیقتاً جسمانی حیات، صرف جسم اور اُس کے ماحول کے باہمی اشتراک ہی کا نام ہے اور یہی حال حیاتِ عقلی کا ہے کہ عقل اور اُس کے ماحول کے درمیان اگر مناسب اشتراک ہے تو حیاتِ عقلی کا وجود بھی ہے ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ عقل کی بقا و ترقی کا مدار اس پر ہے کہ وہ اپنے ماحول پر غور و فکر کے ساتھ نظر ڈالے اور اپنے چار جانب محیط ماحول سے استفادہ کرے۔

عہدِ حاضر کے ایک مصنف نے لکھا ہے:۔

"مورخین نے عہدِ قدیم سے اقلیموں اور تمام جغرافیائی چیزوں کے متعلق بہ کافی تفصیل سے لکھ دیا ہے کہ جماعتوں اور قوموں کی ترقی میں ان کی تاثیرات کا

کس قدر عظیم الشان دخل ہے۔ یونان میں پہاڑوں اور طویل طویل ساحلوں کی کثرت، اٹلی میں سات بلند پہاڑوں کا وجود، گرین لینڈ میں سخت سردی اور نہ ختم ہونے والی رات افریقہ میں سخت گرمی اور آفتاب کی جھلس دینے والی شعاعیں، اور امریکہ میں زرخیز و شاداب زمینیں، ایسے موثرات ہیں جن کے متعلق کتابوں کے ابواب ان مباحث سے پُر ہیں کہ ان مقامات کے باشندوں پر ماحول کی ان خصوصیات نے کیا اثر کیا، اور ایسی خصوصیات کے اثرات کیا مرتب ہوتے ہیں؟

پس اگر اسکیمیس کے ماحول کو نیو انگلینڈ کے باشندوں کے ماحول سے بدل دیا جائے، یا برطانوی ماحول کو حبشی ماحول سے تبدیل کر دیا جائے تو تم خود مشاہدہ کروگے کہ اس تبدیلِ ماحول سے اُن کے اخلاق میں کس قدر بڑا تغیر پیدا ہو جائیگا۔

اور اگر ہم یہ کہیں تو بیجا نہ ہوگا کہ انسان کی جائے ولادت اور اُس کے وطن کا بھی اُس کی صفات کی تعیین و تحدید میں فی الجملہ دخل ہے، اور اُس کے ذریعہ سے یہاں تک بھی معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں کہ وہ عالم ہے یا جاہل، کاہل ہے یا چست، وحشی ہے یا متمدن"۔

اس سے یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ انسان اپنے ماحول کے سامنے بالکل مجبور اور دست بستہ قیدی کی طرح ہے کیونکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ اُس کو اپنی عقل اور اپنے ارادے کی طاقت کے مطابق اپنے اصلاحِ حال کے لیے ماحول کو بدل ڈالنے، یا اُس پر غالب آنے کی قوت موجود ہے۔ اور اُس کو ہر وقت یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اپنی مصلحت کے مطابق خدمت لے۔ یا یوں کہہ دیجیے کہ موروثی صفات اپنے ماحول میں اپنی ترقی کے لیے ہر طرح قطع و برید کرسکتی ہیں۔ اور انسانوں کی کامیابی و ناکامیِ حیات کا راز اسی میں مضمر ہے کہ وہ اپنی

ماحول سے اور اُن اشیائے جو اُن کا احاطہ کیے ہوئے ہیں "خدمت لینے پر کس درجہ قادر ہیں؛ تاکہ وہ اُن کو اپنے نفع اور فائدہ کی صورت میں تبدیل کر سکیں۔ اور تربیت کے مقاصد میں سے سب سے بڑا مقصد یہی ہے کہ انسانوں کو اُن کی زندگی میں اس کے لیے تیار کر دیا جائے۔

اجتماعی ماحول ماحول کی دوسری قسم اجتماعی (روحانی) ہے، یہ اُس نظمِ اجتماعی کا نام ہے جو انسان کی جماعتی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ مثلاً مدرسہ، قیام گاہ، خدمت، حکومت، شعائرِ دینیہ، معتقدات، افکار، عرف، رائے عامہ، مثلِ اعلیٰ، لغت، ادب، فن، علم، اخلاق اور اسی قسم کی وہ تمام چیزیں جو مدنیت وتمدن سے پیدا ہوتی ہیں۔

انسان جب تک غیر متمدن ہوتا ہے اُس وقت تک اُس پر طبیعی (مادی) ماحول کا اثر غالب رہتا ہے۔ اور جب اُس کو تمدن کی ہوا لگتی ہے اور وہ اُس سے بہرہ ور ہوتا ہے تب اُس میں اجتماعی (روحانی) ماحول کا اثر سرایت کرنے لگتا ہے، اور وہ آہستہ آہستہ اُس پر اپنا زبردست تسلط جما لیتا ہے اور اُس میں یہ قدرت ہو جاتی ہے کہ ماحول کی اصلاحِ حال کے لیے کسی قسم کا تغیر کر سکے، یا اُس پر تسلط جما سکے۔ نیز اس سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے نفس کو معتدل حالت پر لا سکے۔

پس اگر وہ اُس اقلیم کا باشندہ ہے جو سخت گرم فضا رکھتی ہے تو وہ اس سے محفوظ رہنے کے لیے باریک اور سپید لباس اختیار کریگا۔ اور اپنے مکانات کی تعمیر میں ایسے خاص اسلوب کا لحاظ رکھیگا جن سے فضا میں خنکی پیدا ہو سکے۔ اور اگر اُس کے شہر میں دریا پر قدرتی گودی (کشتیوں اور جہازوں کے لیے ساحلی اسٹیشن) موجود نہیں ہے تو وہ مصنوعی گودی بنائیگا، اور اگر اُس کے ملک میں زراعت کی قابلیت نہیں ہے تو وہ علم کے ذریعہ ایسے حالات پیدا کریگا کہ زمینوں میں زراعت کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور اگر اُس کی ضرورت کی کسی چیز میں

طبعی قوت کمزور ہے یا بالکل ناپید ہے تو وہ دوسری مادی قوت مثلاً بھاپ، بجلی کے ذریعہ اُس گم شدہ قوت کا بدل پیدا کریگا۔

غرض انسان حسبِ توفیقِ عقل اپنے مادی یا اجتماعی ماحول سے متاثر ہونے کے باوجود ایک حد تک اس پر قادر ہے کہ وہ اپنے مناسبِ حال ماحول بنانے میں اقدام کرے، اور اپنی جد وجہد سے اُس کو عالمِ وجود میں لے آئے۔

اور طبعی اور اجتماعی دونوں ماحول میں دو متضاد اثرات پائے جاتے ہیں یعنی انسان یہ بھی کرسکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کے حصول کی سبیل کرے، اور اُن میں زیادہ سے زیادہ ترقی کی شکلیں پیدا کرے، اور یہ بھی کرسکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کو کمزور کردے اور اُس کو آہستہ آہستہ فنا کردے۔ مثلاً اگر نباتات غیر زرعی اور بنجر زمین میں بوئی گئی ہیں تو اُن کا ماحول اُن کو برابر کمزور کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ اُن کو جلا کر قطعی فنا کردیتا ہے۔ اور اگر ان ہی کو مفید اور زرخیز زمین میں کاشت کیا جائے تو اُن کا ماحول ان کو ترقی دیتا، اور نشو ونما میں مدد کرتا رہتا ہے اور آخر کار وَاَنۡۢبَتَتۡ مِنۡ کُلِّ زَوۡجٍۢ بَهِيۡجٍ[1] کا سماں پیدا کردیتا ہے۔

والبلد الطیب یخرج نباتہ باذن ربہ والذی خبث لا یخرج الا نکدا	اور پاک و زرخیز زمین اپنے رب کے حکم سے سبزیاں اگاتی ہے اور بنجر و ناکارہ زمین میں نکمی چیز کے علاوہ کچھ نہیں اُگتا۔ (اعراف)

انسان کا بھی یہی حال ہے کہ اگر اُس کی نشو ونما عمدہ ماحول یعنی اچھے مکان، ترقی پذیر مدرسہ، مہذب و شائستہ رفقاء کے درمیان ہو، . . . . اور انصاف پسند قانون اُس پر حکمراں ہو اور وہ صحیح دین و ملت کو اختیار کرے تو اس ماحول میں اُس کی نشو ونما عمدہ اور

[1] اور اگائی اُس میں ہر ہر رونق کی چیز۔

اُس کی تخلیق بہتر سے بہتر ہوگی۔ ورنہ اس سے متضاد ماحول میں اُس کا شریر و مفسد بنجانا قرین قیاس ہے اور بہت سے اجتماعی اور اخلاقی امراض کا سبب بھی اکثر ماحول ہی ہوا کرتا ہے۔

افلاس، سائلوں اور اپاہجوں کی بہتات اور بد خلقی، یہ سب امور اکثر بُری تربیت ہی کے نتائج ہوتے ہیں۔ اور نظامِ اجتماعی کی بیشتر خرابیاں غیر مناسب رہائش میں نشوونما پانے ہی کی بدولت عالمِ وجود میں آتی ہیں۔

اسی لیے تم دیکھو گے کہ چوری کے مجرم، نااہل و ناکارہ اشخاص، اور بازاری و اجلاف لوگوں کی اولاد میں سے قاتل اور ڈاکو زیادہ تر وہی ہوتے ہیں جو شائستہ گھرانوں اور عمدہ مدارس کی تعلیم سے محروم ہیں، اور یونہی بُری صحبتوں میں چھوڑ دیے گئے، اور اُن کا یہ بُرا ماحول برابر اُن میں اثر پیدا کرتا رہا۔

وراثت اور ماحول کے درمیان علاقہ

یہ بات تو شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ وراثت اور ماحول دونوں جاندار جسم کی قدر و قیمت بتاتے، اور اُس کی کامیابی و ناکامی کی تحدید و تعیین کرتے ہیں۔

مگر یہ ضرور اختلافی چیز ہے کہ دونوں میں سے نسبتاً کس کو کس قدر دخل ہے، اور جاندار موجودات پر کون زیادہ اثر انداز، اور اُن کی ترقی کا کون زیادہ کفیل ہے۔ اور چونکہ اسی پر اجتماعی اصلاحات کا بہت کچھ انحصار ہے۔ اس لیے علمائِ نقد و تبصرہ نے اسی موضوع کو بحث و مباحثہ کی ایک اہم کڑی سمجھا ہے۔ اور اس سلسلہ میں اُن کے دو مذہب ہیں۔ ایک گروہ کے سرخیل فرانسیس جالٹون اور کارل بیرسن ہیں اُن کا خیال ہے کہ انسانی زندگی میں سب سے زیادہ اثر انداز وراثت ہے اور ماحول (بیئۃ) اُس کے مقابلہ میں ایک کمزور عامل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اُن کا قول ہے کہ۔

"وراثت کے ذریعہ انسان کی ولادت ہی کے وقت سے اُس کی نوع مقرر کردی جاتی ہے، اُسی کے ذریعہ اُس کے اخلاق کی تخلیق ہوتی ہے اور اُس ہی کے واسطہ سے اُس کی عقل کی مقدار معین ہوتی ہے اور نوعِ انسانی کی ترقی وارتقا کے لیے سب سے زیادہ جو چیز اہم ہے وہ زن وشو کے بہترین انتخاب کے ذریعہ وراثت کی اصلاح وبہتری ہر اور طبیعی واخلاقی اعتبار سے جن زن وشو میں صلاح وخیر موجود نہ ہو اُن میں توالد وتناسل کے سلسلہ کو روکنا ہے۔"

اور اکثر علماءِ اجتماع وحیات، اور بعض جدید علماء کا خیال ہے کہ نوعِ انسانی میں تاثیرِ وراثت کی قیمت کو اس حد تک بڑھانا حقیقت سے بہت زیادہ تجاوز ہے۔ اس لیے کہ اکثر جسمانی عیوب کا سرچشمہ ماحول ہے نہ کہ وراثت اور اسّی فیصدی سے زیادہ بچے اپنی نہاد وسرشت میں صالح پیدا ہوتے ہیں مگر بعد میں ماحول ہی اُن کو مریض (غیر صالح) بناتا ہے۔ نیز بچہ شروع ہی سے صاحبِ عقلِ سلیم اور قابل نشو ونما وحسن استعداد سے مزین پیدا ہوتا ہے اور یہ وراثت کی سخاوت سے ہوتا ہے، مگر ان عطایاءِ الٰہی کی ترقی وتربیت کا اعتماد صرف ماحول پر ہی منحصر ہے اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اگر شریر اور ذلیل انسانوں کے اُن اسباب ردیّہ وخبیثہ کا ازالہ کردیا جائے "جن کے ماحول میں وہ گھرے ہوئے ہیں" تو اکثر انسان نیک اور صالح بن جاتے ہیں۔

اور بعض لوگوں نے جو یہ سمجھ لیا ہے کہ جرائم کا تعلق وراثت سے ہے یہ صحیح نہیں ہے بلکہ وہ زیادہ تر ماحول کے نتائج ہیں۔

ماحول کے قوی اثر کا اس سے زیادہ اور کیا ثبوت ہوگا کہ بازاری اور بد اخلاق لوگوں کی اولاد جب بچپن ہی میں بُرے ماحول سے محفوظ ہو جاتی ہے تو اُن کے اخلاق میں عظیم الشان تغیر پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ حُسنِ عمل اور خوبی سے بہرہ ور ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے اُسی خراب

اور فاسد ماحول میں گھرے رہیں تو نہایت متمرد اور سرکش مجرم بنجاتے ہیں۔ اسی لیے بعض علماءِ اخلاق نے تو یہاں تک کہہ دیا

"آبا ؤ اجداد کی برائیوں کا اولاد پر ایسی حالت میں کوئی اثر نہیں پڑتا جبکہ اُن کی ولادت و تربیت تو اُن کے آباؤ اجداد کے عمدہ ماحول کے وقت ہوئی ہو اور اُن کے آباؤ اجداد میں ذلالت و رکاکت بعد میں پیدا ہوئی ہو۔

اور اگر سقراط، فلاطون اور ارسطو ایسے ماحول میں نشو و نما نہ پاتے جس سے اُن کی عقل میں حیرت زا نشو و نما اور ترقی ہوئی تو ہرگز فیلسوف اور حکیمِ وقت نہ ہوتے بلکہ معمولی انسان ہوتے اور ہر بلند مرتبہ اور رفیع الشان انسان کا یہی حال ہے۔

اور جن اُمور کو وراثت کی جانب منسوب کیا جاتا ہے "اگر باریک بینی سے کام کیا جائے" تو بیشتر اُن میں سے ماحول کے ساتھ متعلق و منسوب کرنے پڑینگے۔ خصوصاً جن کو تم وراثتِ اجتماعی کہتے ہو "یعنی اُمت کے لیے اجتماعی نظام، سیاسی نظام، افکار اور رائے عامہ وغیرہ" تو یہ سب امور افرادِ قوم کی عقلوں پر اثر انداز ہوتے اور اُن کو خاص قالب میں ڈھالتے ہیں اور پھر سلف سے خلف کی جانب چلتے ہیں۔ اسی حقیقت کا نام ماحول ہے۔

بہرحال حسب اختلافِ اقوال وراثت اور ماحول دونوں میں سے جو بھی کم و بیش مؤثر ہو صرف یہی دو عامل ہیں جو جسم، عقل اور خلقِ انسانی میں پوشیدہ اور اُن پر اثر انداز ہیں۔

ایک شاعر کا قول ہے "میں دو قسم کی عقل دیکھتا ہوں، ایک فطری اور دوسری مصنوعی اور اکتسابی۔ اور مصنوعی عقل، فطری عقل کے بغیر اُسی طرح بیکار ہے جس طرح سورج کرنوں کے بغیر غیر مفید ہے"

اور بعض کا قول ہے کہ

ماحول و وراثت دونوں مضروب، اور مضروب فیہ کی طرح نہیں ہیں، اگر دونوں میں سے

کوئی ایک بھی صفر ہوگا تو نتیجہ صفر ہی نکلیگا، اور دونوں ایک دوسرے کے ذریعے بڑھتے اور ترقی پاتے ہیں
اور ماحول" کہ جس کے سلسلہ میں تربیت بھی شامل ہے" اس کی قدرت نہیں رکھتا
کہ معدوم محض سے کسی چیز کی تخلیق کرسکے۔ اور نہ وہ کسی خالص بے وقوف کو فیلسوف و حکیم بنا سکتا
ہے۔ اور نہ ایسے شخص کو جو کہ ہاتھ کی نرمی سے کلیتہً محروم ہو مصور بنا سکتا ہے، ہاں البتہ یہ ضروری
ہے کہ ہر نشو و نما پانے والی ہستی کو عمدہ ماحول کے ساتھ گھیر دیا جائے تاکہ وہ اس کی استعداد کے
مطابق اُس میں صلاحیت پیدا کردے۔

اور یہ تو قطعاً محال ہے کہ وراثت اور ماحول کو کسی باریک سے باریک آلہ سے بھی
وزن کیا جا سکے اور اُن کے درمیان کوئی معین سے معین نسبت مقرر کی جا سکے۔

ارادہ

اس سے قبل ہم کہہ چکے ہیں کہ اعمال کی دو قسمیں ہیں ایک غیر ارادی کہ جن میں ارادہ کو
مطلقاً دخل نہ ہو جیسا کہ حرکاتِ قلب کی ضربیں، سانس کا چلنا، اور ہضم کا عمل۔ اور دوسرے
ارادی یعنی وہ اعمال جن میں ارادہ کو دخل ہے اور وہ ہی اُن کے وجود کا سبب ہے جیسے
کہ کتابت وخطابت۔

اور اعمالِ عادیہ مثلاً رفتار، ادائے نماز، پڑھنا وغیرہ، تو یہ اپنے وجود میں آنے کے لیے
تو ارادہ کے محتاج ہوتے ہیں۔ مگر جب یہ شروع ہو جاتے ہیں تو اپنی تکمیل میں ارادہ کے محتاج
نہیں رہتے۔

اب ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ عملِ ارادی کی ایک مثال بیان کریں اور پھر اُس کی
تحلیل کرکے یہ بتائیں کہ اس میں ارادہ کے لیے کونسی جگہ ہے۔ فرض کرو کہ تم کتابت میں مشغول ہو

تم نے طے کیا کہ کتابت کو ختم کرو، اور کھانا کھانے کے لیے دسترخوان پر بیٹھو سو اگر ہم اس عملِ ارادی کی تحلیل کریں تو اُس کو حسب ذیل اشیاء پر مشتمل پائینگے۔

(۱) بھوک کی تکلیف کا احساس۔ یہی احساس و شعور" جو اس وقت تکلیف و الم کے لیے ہے اور بعض صورتوں میں لذت و راحت کے لیے" دراصل اعمال کی اساس و بنیاد ہے۔ کیونکہ جب تک اس کا وجود نہ ہو عمل کا وجود ناممکن ہے۔

(۲) کھانے کی طرف میلان۔ جو گذشتہ سیر چشمی کی لذت اور موجودہ بھوک کی تکلیف میں اس کے وصل کے تصور کی بدولت پیدا ہوتا ہے"۔ اور یہ واضح رہے کہ یہ میلان غیر ارادی شے ہے اس لیے کہ بسا اوقات انسان کا مطلق ارادہ نہیں ہوتا، مگر پھر بھی یہ میلانِ طبعی موجود ہوتا ہے۔

اور بہت سی مرتبہ متعارض میلانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی مثال کو لیجیے۔ انسان کا میلان کبھی ایک لحظہ میں کھانے کی طرف ہو جاتا ہے جبکہ وہ شکم سیری کی لذت کا تصور، اور بھوک کی تکلیف کا احساس کرتا ہے۔ اور اس لحظہ کے قریب ہی فوراً کتابت کرتے رہنے پر ہی طبیعت مائل رہتی ہے کیونکہ وہ اس لذت کا تصور کرتا ہے" جو اس موضوع کے پورا ہونے پر اُس کو محسوس ہوتی ہے" جس کی وہ کتابت کر رہا ہے اور اُس کے ناقص رہ جانے کی تکلیف کو محسوس کرتا ہے۔ اس حالت کا نام" حالت تردّی" ہے

(۳) اور یہ (تردّی) وہ کیفیت ہے جس کی بدولت انسان دو قسم کے میلان یا متعارض میلانات کے درمیان متردد رہتا ہے، اور مختلف میلانات کے نتائج کے درمیان موازنہ کرتا ہے

(۴) اس کے بعد مختلف میلانات میں سے ایک ترجیح پا جاتا ہے اور عقل اُن میں سے ایک کو قبول کر لیتی ہے۔ اور باقی کو چھوڑ دیتی ہے اور اس کو میلِ متغلّب " رغبت" کہا

جاتا ہے۔

بعد ازاں عزم اور تصمیم کا درجہ آتا ہے اور اسی عزم کا نام ارادہ ہے اور اس کے بعد عمل وجود پذیر ہوتا ہے۔ اور یہ کوئی ضروری بات نہیں ہے کہ عمل ہمیشہ ارادہ کے بعد وجود پذیر ہو ہی جایا کرے۔ اس لیے کہ انسان جب ارادہ اور عزم کرتا ہے تو قریب و بعید دونوں قسم کے امور کا ارادہ کرتا ہے۔ اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اگر اُس کا عزم و ارادہ ایسی شے سے متعلق ہے جو

(حاشیہ متعلقہ صفحہ ۶۲) ؎ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ "میلانات میں سے کونسا میلان غالب ہوتا ہے"۔ مثلاً مذکورۂ بالا مثال میں کبھی انسان عمل کتابت جاری رکھنے پر مائل ہوتا ہے اور کبھی ختم کرکے کھانا شروع کرنے پر۔ اب بتائیے کہ ان دونوں میں کونسا میلان غالب ہوگا؟ اس سوال کا جواب بعض علماءِ نفسیات نے یہ دیا ہے کہ ہر ایک میلان مخصوص نفسیاتی حالت کے تابع ہوتا ہے۔ یعنی کتابت کی طرف جو میلان ہوتا ہے وہ نفس کی خاص حالت کے تابع ہے، اور کھانے کی جانب جو میلان ہوتا ہے وہ نفس کی دوسری خاص حالت کے زیر اثر ہے۔ اور اصطلاح میں نفس کی اس حالت کو "جہانِ میل" یا "عالم رجحان" کہا جاتا ہے۔ اور نفس کے حالات میں اکثر ایک زمانہ گذرنے پر تغیر و تبدل پیدا ہوتا ہے اور کبھی اچانک و یکبارگی بھی انقلاب ہوجاتا ہے۔ مثلاً ایک انسان عالم فرح و سرور میں مست ہے اچانک اپنے دوست کی موت کی خبر وحشت اثر سُنتا ہے اور غمزدہ و رنجیدہ ہوکر رہ جاتا ہے۔ یا یوں سمجھو کہ ایک انسان لااُبالی پن، اور کبر و نخوت میں گذار رہا ہے۔ لیکن اتفاقاً اخلاقی موعظت، اور پند و نصیحت کو سُنتا ہے اور فوراً ہی اُس کی نفسیاتی کیفیات میں انقلابِ عظیم بپا ہوجاتا ہے۔ اور ان کیفیات کی ہر ایک دنیا اپنے پیچھے ایک خصوصی میلان رکھتی ہے۔ پس عالمِ سرور کے پیچھے مثلاً گانا سُننے، اور تصاویر کے دیکھنے کا میلان وابستہ ہے۔ اور دنیائے غم کے پیچھے انقباض و خلوت گزینی وغیرہ کا میلان پایا جاتا ہے۔ اور عالمِ کبر و نخوت کے پیچھے مدہوشی و سرمستی کے سامان کا میلان ظاہر ہوتا ہے۔ اگر اس عالم میں اُس پر کسی وعظ و پند نے اثر کیا تو یک لخت اُس کی حالت میں تغیر و تبدل ہوجاتا ہے اور وہ شراب نوشی سے بیزار ہوکر اعمالِ صالحہ کی طرف مائل ہوجاتا ہے۔ یہی حال دوسری مثالوں کا ہے۔

اور ان ہی علماء کا قول ہے کہ میلِ غالب دراصل اُس میل کا نام ہے جس کا عامل دوسرے امیال و رجحانات کے عاملوں سے قوی تر ہو خواہ وہ عامل خود اپنی ذات میں عاملِ قوی میں سے شمار ہوتا ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔

اس سے قریب تر ہے تو اُس کا وہ ارادہ، عمل کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ مثلاً اُس نے چاہا کہ ہاتھ کو حرکت دے اور سامنے رکھی ہوئی کتاب کو اُٹھالے۔

اور کبھی ارادہ کا یہ تعلق بعید شے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے تو اُس صورت میں کبھی "ارادہ" عمل کی صورت اختیار کرتا ہے اور کبھی نہیں کرتا۔ مثلاً اُس نے عزم کیا کہ وہ کل فلاں جگہ ضرور جائیگا، یا اس سال میں لغت کی فلان کتاب ضرور ختم کرلیگا۔ پس اگر عزم کا یہ عالم مسلسل اُس پر غالب رہا تو "عزم" عمل کی صورت اختیار کرلیگا۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر یہ "عزم" عمل کی صورت اختیار نہ کرسکیگا، کیونکہ جو عالم عزم کے وقت موجود تھا وہ آج متغیر و متبدل ہوگیا۔ اور جو صورت کہ ذہن میں ارادہ کے وقت منقش ہوئی تھی آج اُس میں انقلاب نمودار ہوگیا۔ اور اگرچہ عزم تو پایا گیا لیکن جب وقت آیا تو وہ عمل کی صورت اختیار نہ کرسکا۔

بہرحال اس طویل کلام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عملِ ارادی مسطورۂ ذیل امور کو شامل ہے۔

(۱) شعور (۲) رجحان (۳) تردّی (۴) عزم

اور اس کے بعد "عمل" کا نمبر آتا ہے جو کبھی وجود پذیر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ ہم اس موقعہ پر ہرگز یہ ارادہ نہیں رکھتے کہ اس مبحث پر تفصیلی بحث کریں اور اُس کی دقیق تشریحات کو موشگاف کریں۔ اس لیے کہ یہ علم النفس کا کام ہے۔ ہمارا مقصد تو صرف اس قدر ہے کہ اس جگہ یہ واضح کردیں کہ ارادہ کس شے کا نام ہے۔ تاکہ نفس اعمال اور اُنکے ارادہ کے درمیان انسان کو خلط نہ پیدا ہو اور وہ ایک کو دوسرے سے ممتاز کرسکے۔

"ارادہ" ایک قوت کا نام ہے	ارادہ قُویٰ حیات میں سے ایک قوت کا نام ہے۔ جس طرح کہ بھاپ یا بجلی وغیرہ اور یہ قوت انسان میں ایک حرکت پیدا کرتی ہے اور اُسی سے اعمالِ

ارادیہ کا صدور ہوتا ہے۔ اور تمام ملکات و قوائے انسانی سوئے ہوتے ہیں۔ اور ارادہ ہی اُن کو بیدار کرتا ہے۔

پس ایک صناع کی مہارت، مفکر کی قوتِ عقل، عامل کی ذہانت، عضلات کی قوت، واجب و ضروری کا شعور، لائق و نالائق امور کی معرفت، ان تمام اشیاء کا حیاتِ انسانی پر اُس وقت تک مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جب تک کہ قوت ارادی ان کو حرکت میں نہ لائے، اور یہ سب اُس وقت تک بے قیمت ہیں جب تک کہ ارادہ ان کو عمل کی شکل و صورت نہ پہنائے۔

ارادہ کے دو قسم کے عمل ہوتے ہیں۔ ایک عملِ دافع، دوسرا عملِ مانع۔ یعنی ایک یہ کہ ارادہ قویٰ انسانی کو کبھی عمل کی جانب دفع کرے یا حرکت دے، قرأت کی جانب یا تالیف و خطابت کی جانب مثلاً، اور کبھی اُن کو حرکت سے روکے اور انسان پر اُس کا قول و فعل حرام کر دے۔

اور قوتِ ارادی اپنی ان دونوں قسموں کے ساتھ تمام امورِ خیر و شر کی منبع و معدن ہے یعنی تمام فضائل اور رذائل ارادہ ہی سے پیدا ہوتے ہیں پس سچائی، بہادری، اور پاکدامنی یا تو اُس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے جو قوائے انسانی کو ایک خاص طریقہ سے آگے بڑھاتا اور حرکت دیتا ہے یا اُس ارادہ سے جو اُن قویٰ کو ایک خاص طریق پر گامزن ہونے سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حال ہے ان امور کی ضد جھوٹ وغیرہ کا جو رذائل[1] میں شمار ہوتے ہیں

[1] کاؤنٹ نے علم الاخلاق کی اپنی مشہور کتاب کو ان الفاظ سے شروع کیا ہے:-
"دنیا، اور ماورائے دنیا میں کوئی چیز ارادہ کے سوا ایسی نہیں ہے جس کو بغیر کسی قید و شرط کے یہ کہا جائے کہ یہ طیّب اور عمدہ ہے۔ پس مال، جاہ، صحت، اور اسی قسم کی دوسری چیزیں طیّب ضرور کہی جاتی ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ عمدہ مقاصد میں استعمال کی جائیں لیکن ارادۂ طیبہ تو بغیر کسی شرط و قید کے طیّب کہا جاتا ہے، اور یہی کاؤنٹ کہتا ہے کہ

(بقیہ حاشیہ)

قوتِ ارادہ ارادۂ قوی سے ہماری یہ مُراد ہے کہ ایسا ارادہ ہونا چاہیے کہ جس چیز کی طرف وہ رُخ کرے اُس کو کر گذرے خواہ کتنے ہی دشوار گذار مرحلے اُس کی راہ میں رکاوٹ ڈالیں، اور کتنی ہی خوفناک گھاٹیاں اُس کی راہ میں حائل ہوں۔ اور اپنی وسعت و قدرت کے مطابق موانع کی تذلیل و تحقیر میں ممکن سعی اور جد و جہد سے کام لے۔ اور اس درجہ پر پہنچ جائے کہ اپنے رُخ سے ہٹنے کو دنیا کی تمام دشواریوں سے زیادہ دشواری اور مصیبتوں سے زیادہ مصیبت سمجھنے لگے۔

یہی وہ "قوی ارادہ" ہے جو حیاتِ انسانی کی کامرانیوں کا راز اور جلیل القدر انسانوں کی زندگی کا عنوان ہے۔ جب وہ کسی کام کا ارادہ کر بیٹھتے ہیں تو پھر کوئی طاقت اُن کو اُس سے نہیں ہٹا سکتی، وہ ہر راہ سے اُس کی طرف پیشقدمی کرتے ہیں، اور اُس کے حصول کے لیے ہر سخت سے سخت مصیبت و پریشانی کو جھیلتے ہیں۔

بلالِ حبشیؓ، صہیبِؓ رومیؓ، سلمان فارسیؓ، سعید بن جبیرؒ، احمد بن حنبلؒ، ابن تیمیہؒ، احمد سرہندیؒ، سید احمدؒ، اسمٰعیلؒ شہید اور محمود الحسنؒ جیسے بزرگ مذہبی استقلال اور جرأتِ حق کی روشن تاریخ میں "قوتِ ارادی"

(ہیگل از موضوعہ)

ارادہ، ایک جوہر کیا ہے جو اپنے خاص نور سے اشیاء کو روشن کرتا ہے۔"

اور یہاں یہ تمیز کرنا بھی ضروری ہے کہ ارادہ اور رغبت میں فرق ہے یعنی مجرد رغبت یا یوں کہو کہ مجرد تمناءِ خیر "خیر" نہیں ہو سکتی۔ اس لیے بعض کا قول ہے کہ "جہنم مقاصدِ طیبہ کی وجہ سے بھرپور ہے"، اس لیے کہ مقاصدِ طیبہ جب تک عزم و سعی کے ذریعہ عمل سے وابستہ نہ ہونگے اُن کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ارادۂ طیبہ سے ہماری مُراد یہ ہے کہ جس عمل کو انسان خیر سمجھے اُس کے کرنے پر عزمِ مصمم رکھے اور اس عمل کے وجود پذیر ہونے کے لیے جہاد و سعی پیہم کرے۔

اور اس طرح اگر ارادۂ طیبہ، عمل کی صورت اختیار کرلے تو اس عمل کو عملِ طیب کہا جائیگا خواہ اُس سے بُرے نتائج ہی کیوں نہ وقوع پذیر ہوں۔ لہذا عملِ خیر میں نتیجہ کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اس ارادہ کا لحاظ ہوتا ہے جس کی بدولت یہ عالمِ وجود میں آیا ہے۔ پس کوئی عملِ طیب بغیر ارادۂ طیب کے وجود میں نہیں آسکتا۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ عملِ طیب کبھی نتائج بد پیدا کرے اور عملِ قبیح دوسرے عالموں کے لحاظ سے کبھی عمدہ نتائج پیدا کردے۔ تو جب ہم اخلاقی حکم پر کلام کرینگے تب اس مسئلہ پر روشنی ڈالینگے۔

کی زندہ مثالیں ہیں۔

ایک حکیم (دانا) جب کسی کو اپنے عمل میں بزدل ونامرد دیکھتا تو کہا کرتا "تو اپنے ارادہ میں شروع ہی سے پختہ نہ تھا" اور نپولین کے کانوں میں ان الفاظ سے زیادہ ناگوار اور کریہہ الفاظ کوئی نہیں ہوتے تھے کہ "میں نہیں جانتا" "مجھ میں طاقت نہیں ہے" "محال ہے" جب وہ ان کو سُنتا تو چیخ اُٹھتا۔ "تو جانتا ہے" "عمل کے لیے قدم بڑھا" "سعی کر" یہی وجہ ہے کہ اُس کی زندگی بلندیِ ارادہ کے مظاہر میں سے ایک بہت بڑا مظہر ثابت ہوئی۔

اُس سے ایک دن کہا گیا کہ عداوتوں کے پہاڑ تیرے لشکر کی راہ میں سر بفلک کھڑے ہیں" نپولین نے جواب دیا "عنقریب عداوتیں اور مخالفتیں مٹ جائینگی" اور اس کے بعد اُس نے اپنے لیے ایسی راہ نکالی کہ اُس سے پہلے اُس پر گامزن ہونے کا اُس کو موقع ہی نہ ملا تھا۔ اسی بنا پر اس کی قوتِ ارادی اور قوتِ روحی اُس کے ماحول کو مؤثر کیے بغیر نہ رہتی تھی۔ آخر ایک دن اُس نے یہ کہہ دیا کہ "میں اپنے افسروں کو مٹی کا بنا دونگا" اُس کا مطلب یہ تھا کہ اُس کی روح افسروں کی روح میں اپنی قوتِ ارادی سے ایسا نشاط اور ایسی قوت پیدا کردیگی کہ پھر وہ اس کے احکام کے سامنے مٹی کی طرح بے حس ہوجائینگے اور اُن میں کسی قسم کا ملال خاطر باقی نہیں رہیگا۔

ارادہ کے امراض اور کبھی ارادہ کو بھی اسی طرح مرض لگ جاتے ہیں جس طرح جسمِ انسانی کو مرض لگتے ہیں۔ ارادہ کے امراض حسب ذیل ہیں۔

(۱) **ضعفِ ارادہ**۔ یہ کہ تم میں یہ طاقت نہ ہو کہ تم خواہشات اور شہواتِ نفس کی مدافعت کرسکو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ان امور کے مشتعل کرنے والے اسباب پیدا ہوجاتے ہیں

تو پھر ضعیف الارادہ انسان خود کو غضب، شراب نوشی، اور جوا جیسی خبیث عادتوں کے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور اس کے مظاہر میں سے یہ نمایاں بات ہوتی ہے کہ انسان ایک کام کو خیر و خوبی کا کام سمجھتا ہے، اور اُس کا کرنا ازبس ضروری جانتا ہے، اور اُس کے کرنے پر عزم کرتا ہے پھر اُس کے ارادہ میں کمزوری آتی ہے اور وہ اُس کے ساتھ خیانت کرتا ہے اور آخر انسان خود کو بیچارگی اور بیکاری کے سُپرد کر بیٹھتا ہے

(۲) بُری قوتِ ارادہ۔ یہ بھی ایک قسم کا مرض ہے کہ ارادہ تو نہایت قوی ہوتا ہے مگر اُس کا رُخ نیکیوں اور خوبیوں سے ہٹ کر بُرائیوں کی طرف پھر جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بعض مجرمین میں پاتے ہیں۔ کہ وہ جرائم کرنے پر اس قدر قوی الارادہ ہوتے ہیں کہ کوئی طاقت اُن کو اُس سے واپس نہیں کر سکتی۔ ان جیسے لوگوں میں قوتِ ارادی اپنے کامل مظاہر کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور بہت سے اربابِ خیر کے ارادوں سے بھی زیادہ ان کی قوتِ ارادی میں استحکام پایا جاتا ہے۔ ہاں اگر عیب ہے تو صرف اس قدر کہ اُس کا رُخ بُری جانب پھر گیا ہے۔ پس اگر کوئی سبب اُس کے رُخ کو پھیر دینے پر قادر ہو جائے تو پھر اُن کی قوت ارادی خوبیوں اور نیکیوں کے لیے اس طرح محکم و مضبوط نظر آئیگی جس طرح بُرائیوں کے بارہ میں ظاہر ہوتی تھی۔

ارادہ کا مُعالجہ

ارادہ کے مسطورۂ بالا امراض کا علاج بھی مختلف طریقوں سے کیا جا سکتا ہے۔

(۱) ارادہ جب ضعیف ہو تو اُس کو قوی کرنے کے لیے مشق اور ممارست سے اُسی طرح کام لینا چاہیے جس طرح کمزور جسم کو جسمانی ورزش سے قوی کیا جاتا ہے، اور عقل کو دقیق و عمیق مباحث کے ذریعہ قوی و تیز کرنا بھی ممکن ہے۔ لہذا نفس پر ایسے اعمال کو لازم کر لینا کہ جو مشقت و سعی بلیغ کے طالب ہوں۔ ارادہ کو قوی بناتا ہے۔ اور وہ سختیاں برداشت کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔

اور نفس جب صعوبتوں پر غالب اور مستولی ہو جاتا ہے تو اُس کی وجہ سے جو نشاط پیدا ہوتا ہے اُس کو وہ اسی طرح محسوس کرتا ہے جس طرح ایک قوی ہیکل انسان سخت سے سخت ورزشوں اور کھیلوں کی مشق کرنے سے اپنے اندر نشاط پاتا اور اُن میں مہارت و کامیابی حاصل کرتا ہے اسی طرح ہر وہ کوشش "جو خواہشات و شہوات کی مدافعت" اور اُن پر غلبہ حاصل کرنے کی طرف رجوع کی جائے" ارادہ کو قوی کرنے کی باعث ہو گی۔

(۲) ہم کو چاہیے کہ اپنے ارادہ کو "اپنے عزم کے مطابق نافذ کیے بغیر" یونہی گرمجوشی کے لیے نہ چھوڑ دیں، اس لیے کہ بے ہنگام گرمجوشی اکثر ارادہ کو ضعیف، اور نفاذِ ارادہ کے وقت اُس میں سرد مہری پیدا کر دیتی ہے پس اگر ہم کوئی عزم و ارادہ کریں تو ضروری ہے کہ حسبِ استطاعت اُس کی تنفیذ و اجزا کا بھی قصد کریں اور بغیر سچے قصدِ عمل کے ہرگز اُس کو محض جوش و خروش کے لیے نہ اختیار کیا کریں۔

(۳) اگر ارادہ قوی ہو اور اُس کا مرض صرف یہ ہو کہ اُس کا رُخ "جرائم و معائب" کی طرف پھر گیا ہے تو اس کا یہ علاج ہے کہ اوّل نفس کو خیر و شر کے تمام طریقوں کی شناخت کرائیں، اور ہر دو کے نتائج سے بخوبی آگاہ کریں، اور اسبابِ خیر کی اطاعت کا اُس پر بوجھ ڈالیں، اور اس کے لیے اُن کو ضروری ٹھہرائیں اور اُن تمام امور کے درمیان اُس کو گھیر دیں جو خیر کو محبوب رکھتے ہوں تا آنکہ اُس (ارادہ) کا رُخ خیر کی جانب پھر جائے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے غلط رجحان کی مدافعت کے لیے پورے صبر سے کام لیا جائے یہاں تک کہ وہ صراطِ مستقیم پر پڑ جائے۔

ارادہ کی مثال اُس پودے کی سی ہے کہ جس کے تنہ میں کجی پیدا ہو چلی ہو۔ ہم اُس کی درستی اور اصلاح کے لیے ہمہ قسم کے ذرائع استعمال کرتے ہیں، اور اُس کی کجی کو دور کرنے کے لیے اس مدت تک صبر سے کام لیتے ہیں۔ جب تک کہ اُس میں ایسی استقامت پیدا نہ ہو جائے

کہ پھر کوئی شے اُس میں کجی پیدا نہ کر سکے

ارادہ کی آزادی جن مسائل میں قدیم وجدید عقلاء کا انہماک، اور فلاسفہ کے درمیان جن کی وجہ سے معرکۂ جدل واختلاف رہا ہے، اور علماءِ مذہب اور علماءِ اخلاق کے درمیان جن کی بدولت علمی ہنگامے ہوئے ہیں اُن میں سے ایک اہم مسئلہ "آزادیِ ارادہ" یا مسئلہ "جبرواختیار" ہے یعنی جو کام ہم کرتے ہیں کیا اُس کے کرنے میں ہم مختار ہیں اور ہمارا ارادہ اُس کے فعل میں آزاد ہے؟ کیا فاعل کسی عمل کے کرنے یا نہ کرنے میں مختار ہے اور یہ قدرت رکھتا ہے کہ اپنے عمل کو جس شکل میں چاہے وجود پذیر کر دے؟ کیا ہم اس بارہ میں آزاد ہیں کہ "اخلاق" جن اُمور کا ہم کو حکم دیتے ہیں، ہم چاہیں تو اس کے حکم کا امتثال کریں، اور چاہیں تو اُس کی نافرمانی کریں؟ کیا ارادہ قضاء وقدر کے سامنے آزاد ہے۔ یا ہم ایک خاص راہ تک چلنے پر اس طرح مجبور ہیں کہ اُس سے کسی طرح تجاوز نہیں کر سکتے؟ اور یہ کہ جو کچھ ہوا، یا عمل میں آیا، ناممکن ہے کہ اُس کے سوا کچھ اور ہوتا یا عمل میں آتا۔ اور یہ کہ ہمارا ارادہ علتوں کے لیے معلول ہے پس اگر علتوں کا وجود ہوتا ہے تو معلول کا بھی وجود ہوتا ہے ورنہ نہیں؟

اس معرکہ میں حصہ لینے والے دو گروہوں میں بٹ گئے ہیں" اور یہ اختلاف قدیم سے رہا ہے اور آج تک جاری ہے" اسی لیے فلاسفۂ یونان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ ارادہ اپنے عمل میں مختارِ کل ہے۔ اور "بعض" کہتے ہیں کہ وہ ایک خاص راہ پر چلنے کے لیے مجبور ہے اور اس سے تجاوز ناممکن ہے۔

اہلِ عرب نے جب ان علمی مباحث میں قدم رکھا تو اُن کے سامنے بھی یہ مسئلہ آیا۔ ان میں سے ایک جماعت نے تو اس قدر غلو سے کام لیا کہ صاف کہہ دیا۔

"انسان بالکل مجبور ہے اور اُس کے ارادہ کو کوئی آزادی حاصل نہیں۔ بلکہ قضاء وقدر

جس طرح چاہتی ہے اُس پر نقش کرتی اور اُس کے مطابق اُس میں تصرف کرتی ہے۔
انسان تو تُند ہواؤں پر یا دریا کی موجوں میں چھلکے کی طرح ہے۔ اُس کا نہ ارادہ ہے
نہ اختیار، خدا ہی اُس کے عمل کو اُس کے ہاتھوں سے کرا دیتا ہے[1]"۔
اِن کے برخلاف دوسری جماعت نے بھی غلو سے کام لیا، اور کہا۔
"انسان کا ارادہ قطعاً آزاد ہے اور اُس کی قدرت اور اُس کے اختیار میں ہے کہ جس
شے کو چاہے کرے، اور جس کو چاہے نہ کرے وہ اپنے فعل اور عمل میں "بے قید اختیار رکھتا ہے[2]"
اور اِن دونوں جماعتوں میں سخت اختلاف ہے اور ہر ایک اپنے نظریہ کو دلائل و براہین
سے ثابت کرتا ہے جس کے بیان کرنے کا یہ محل و موقعہ نہیں ہے[3]۔
جدید دور علم میں بھی یہ مسئلہ وضاحت و اکتشاف کے میدان میں آیا ہوا ہے اور اس بارہ
میں فلاسفۂ جدید کی بھی قدیم کی طرح دو راہیں ہیں۔ سپینوزا، ہیوم، مالیبرانش کی رائے جبر کی
جانب ہے اور اکثر فلاسفہ ارادہ کی آزادی اور اُس کے "مختار کل" ہونے کے قائل ہیں مگر زمانۂ
حال میں اس بحث نے ایک جدید شکل اختیار کر لی ہے۔ وہ یہ کہ بعض اہلِ جبر مثلاً رابرٹ اوِن
کہتا ہے کہ انسان مجبورِ محض ہے مگر اُس پر جبر کرنے والے اُس کے "ماحول" کے اسباب و حالات ہیں۔
پس جو شخص مجرموں کی جماعت میں پیدا ہوا ہے اور اُن کے "ماحول" میں اُن کی باتیں سنتا
رہتا ہے اور سارا ماحول اُس کو جرائم ہی کی دعوت دیتا ہے تو اُس کا جرائم پیشہ ہونا لازم
اور ضروری ہے۔ اور ہرگز اُس کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ چاہے تو جرائم پیشہ ہو اور چاہے
تو نہ ہو۔

---

[1] فرقہائے اسلامی میں اِس فرقہ کا نام جبریہ ہے۔ [2] ان کو قدریہ کہتے ہیں۔
[3] الفرق بین الفرق اور دیگر کتبِ علم کلام میں یہ بحث قابلِ مطالعہ ہے۔ مؤلف

اور جو شخص پاک "ماحول" میں پیدا ہوا، صالح تربیت پائی اور خیر و صلاح کے دائرہ میں محصور رہا ہو۔ اُس کا نیک ہونا لازم و ضروری ہے اسی لیے ڈاکٹر "اُون" کو اصلاحِ انسانی کے لیے بہت زیادہ اہتمام اس بارہ میں رہا ہے کہ اُن اسباب و علل اور اُس ماحول کی بہتر سے بہتر اصلاح کی جائے جن کے درمیان انسان گھرا ہوا ہے۔ اور (سابق کی طرح) اس نظریہ کی مخالفت میں دوسری جماعت بھی حد سے آگے متجاوز ہے اور اُس کا نظریہ یہ ہے کہ۔

"انسان کا ارادہ مطلق آزاد ہے اور وہ اسباب اور ماحول وغیرہ کا کسی طرح مقید و پابند نہیں ہے"

اس سلسلہ میں ہماری رائے یا ہمارا رجحانِ طبع یہ ہے کہ انسان فی الجملہ آزاد اور فی الجملہ مجبور ہے یعنی جبرِ مطلق اور آزادیِ مطلق کے درمیان میں اُس کی راہ ہے۔

فی الجملہ مجبور اس لیے ہے کہ ارادہ دو عاملوں کا تابع و نیاز مند ہے۔ عاملِ نفسی اور عاملِ خارجی۔

عاملِ نفسی سے مُراد وہ وراثت ہے جو اُس کو آبا و اجداد سے نسلاً بعد نسلٍ ملی ہے۔ وہ انسانی ارادہ کو یقیناً ایسی شکلِ خاص میں ڈھالتی ہے کہ ارادہ کو اس سے گلو خلاصی ناممکن ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص تم کو یہ حکم دے کہ اپنے دشمن کو محبوب بنا لو، تو یہ امر تمہارے احاطۂ قدرت سے باہر ہے اس لیے کہ یہ "ملکۂ حُبِّ ذات" کے قطعاً منافی ہے۔

لیکن اگر وہ یہ حکم کرے کہ تم اپنے دشمن پر تعدی اور دست درازی نہ کرو تو اس کا امتثال تمہاری قدرت و استطاعت میں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے مصلحین (ریفارمرس) کو ناکامی کا مُنہ دیکھنا پڑا۔ اس لیے کہ جس قسم کا اصلاحی نظریہ اُنھوں نے پیش کیا وہ محض خیالی ثابت ہوا اور کسی طرح موروثی ملکاتِ طبیعی کے ساتھ اُس کا جوڑ نہ لگ سکا۔

جیسا کہ ایک جماعت نے یہ کوشش کی کہ افراد کی ملکیت کا ایک دم خاتمہ کر دیا جائے اور ملکیتِ عامہ (اسٹیٹ کی ملکیت) کو یکلخت اُس کی جگہ دیدی جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ اُس کے قطعاً خلاف ہے جو صدیوں اور قرنوں سے لوگوں میں وراثتِ طبعی کے ذریعہ ملکِ خاص کی جانب رجحان و میلان کی صورت میں رہا ہے۔

اصلاح وہی کامیاب ہے جو ملکات و قوئ طبعی کے مناسبِ حال ہو، اور آہستہ آہستہ اس طرح ترقی پذیر ہو کہ ملکاتِ طبعی کے ساتھ فوری تصادم نہ پیدا کر دے۔

اور عاملِ خارجی، قوتِ تربیت اور ماحول کا نام ہے اور ان امور کا نام ہے، جن کے متعلق علماءِ علم الاجتماع نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ انسان (بڑی حد تک) اپنے اعمال میں اُن اعمالِ اجتماعی سے متاثر ہوتا ہے جن کے درمیان وہ زندگی بسر کرتا ہے۔

تو یہ دو عامل ارادہ کے اختیار پر جبر کا ٹھپہ لگاتے ہیں، اور اُس کو ایک حد تک مقید کرتے ہیں۔ اور اس کے لیے عمل کی راہ پیدا کرتے ہیں۔ اور ہم کو یہ قدرت دیتے ہیں کہ ہم یہ بتا سکیں کہ انسان (جس کے اخلاق متکوّن ہو چکے ہیں) عنقریب کونسا عمل کرنے والا ہے "یہ تو اُس کے فی الجملہ جبر کی تفصیل تھی اب فی الجملہ اختیار و آزادی کو لیجیے"۔

یہ بات ظاہر ہے کہ ملکۂ طبعی، ماحول، اور "تربیت" انسان کے اختیار کو بالکل سلب نہیں کر لیتے۔ جیسا کہ ہم خود اپنے نفس میں اس کا شعور و احساس پاتے ہیں کہ ان تمام امور کے باوجود ہم میں اختیار کی قوت باقی ہے۔

اور اگر انسان مجبورِ محض ہوتا اور خیر و شر کے اختیار میں کسی قسم کی بھی اُس کو آزادی حاصل نہ ہوتی تو پھر اُس کو اخلاق کا مکلف بنانا، اور اُس کو امر و نہی سے مخاطب کرنا سب عبث اور فضول ہو جاتا۔ اور پھر ایسی حالت میں ثواب و عذاب یا مدح و ذم کے کوئی معنی

ہی نہ رہتے۔ لہٰذا اس اعتبار سے وہ فی الجملہ مختار بھی ہے۔

عمل کے بواعث و اسباب

اثر و ایثار

باعث کے معنی باعث، دو معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ کبھی اُس "شے" کے لیے جو ہم کو عمل کی جانب حرکت میں لاتی ہے۔ اور کبھی اُس "غائت" کے لیے جس کے حاصل کرنے کی خاطر اُس عمل کو کیا جاتا ہے، اور جو درحقیقت ہم کو عمل کی جانب متوجہ کرتی ہے۔

پس اگر باپ اپنے بیٹے کو مارتا ہے تو پہلے معنی کے اعتبار سے تم یہ کہو گے کہ اس مار کا سبب غصہ ہے۔ اسی نے اس عمل پر اُس کو آمادہ کیا۔ اور دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے کہا جائیگا کہ اس (مار) کا مقصد لڑکے کو باادب بنانا ہے، اور باادب بنانے کی غرض سے ہی یہ عمل وجود میں آیا ہے۔

یا اگر ایک مفلس فقیر پر تمہاری نظر پڑے اور تم اُس کو کچھ دو تو کبھی تم یہ کہو گے کہ میری اس عطاء و بخشش کا باعث شفقت و رحم ہے۔ اور کبھی کہو گے کہ اس کا باعث فقیر کی حاجت کا سدِ باب ہے۔ تو شفقت باعثِ دافع اور حاجت کا سدباب باعثِ غائی کہلائیگا۔ اور جن وجوہ کی بنا پر یہ اخلاقی باعث زیادہ سے زیادہ قابلِ توجہ ہے وہ اسی دوسرے معنیٰ "باعث غائی" کے لحاظ سے ہے۔ اور یہی معنیٰ ہیں جن سے ہم بحث کرنا چاہتے ہیں

کیا لذت ہی ہمیشہ باعث ہوتی ہے؟ ایک جماعت کا خیال ہے کہ "لذت" کا حصول ہی وہ غایت ہے جس کی جانب ہمارے قصد و ارادہ کا رُخ رہتا ہے۔ یا یوں سمجھیے کہ لذت ہی ہمیشہ عمل کے لیے باعث بنتی ہے۔ بنتام اس کے متعلق یہ رائے رکھتا ہے :۔

خدا نے انسان کو لذت والم دونوں کے زیر فرمان بنایا ہے۔ اس لیے ہم اپنے تمام افکار میں انہی دونوں کو اپنا مذہب بنائے ہوئے ہیں، اور ہمارے تمام احکام اور زندگی کے تمام مقاصد کا یہی دونوں مرجع ہیں۔ اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اُس نے اپنے نفس کو ان دونوں کے اثر اور حکم سے آزاد کر لیا ہے۔ تو سمجھ میں نہیں آسکتا کہ وہ کیا کہتا ہے؟ کیونکہ انسان کا مقصدِ وحید ——— ایسے وقت میں بھی جبکہ وہ بڑی سے بڑی لذت کو چھوڑتا اور سخت سے سخت الم کو قبول کرتا ہے ——— طلبِ لذت اور ترکِ الم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔

دوسری جماعت کا خیال ہے کہ عمل کا باعث کبھی لذت بنتی ہے، اور کبھی اُس کے علاوہ دوسری چیز۔ وہ کہتے ہیں۔

"واقعات شاہد ہیں کہ ہم بعض ایسے اعمال کا ارادہ کرتے ہیں جن کے ساتھ لذت[1] کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

پھر "لذت" ہی کو ہمیشہ باعث قرار دینے والے حضرات بھی آپس میں مختلف الرائے ہیں۔

"کیا محض شخصی لذت اور حبِ ذات ہی عمل کے لیے سبب ہیں یا عام انسانوں کی لذت اور اُن کا نفع یعنی "اجتماعی لذت و مفادِ عامہ" بھی سبب بنا کرتے ہیں؟"

ان میں سے ایک گروہ پہلی صورت کا قائل ہے یعنی انسان کے لیے طبعی و فطری لحاظ سے محبتِ ذات اور لذتِ نفس ہی سبب بنتی ہے اور دوسری کوئی چیز نہیں بنتی اور یہ انانیت

---

[1] اس پر تنبیہ ضروری ہے کہ ہمارے اس قول میں "ہمیشہ عمل کا باعث لذت نہیں ہوتی ہے" اور اس قول میں "کہ جس چیز میں ہم کوشاں ہیں اُس کا حصول انسان کے لیے لذت کا باعث ہے" بہت بڑا فرق ہے۔ اس لیے کہ دوسرا جملہ تو محلِ اختلاف ہی نہیں ہے کہ ہم جس چیز کو حاصل کرنا چاہتے ہیں جب وہ وجود میں آجائے تو چاہنے والے کے لیے لذت کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن پہلا جملہ یعنی "ہمیشہ لذت ہی باعثِ عمل ہے" محلِ اختلاف ہے۔

کا ایک اثر ہے جو اپنی ذات کی بھلائی کے علاوہ دوسری کوئی بات نہیں دیکھتا۔ اور اخلاق کا کام یہ ہے کہ اس تاثیر کو پست اور مضمحل کر دے تاکہ اُس کا تعلق مفادِ عامہ اور مصلحتِ عام کے ساتھ قائم ہو سکے۔

ان میں سے بعض کا یہ بھی خیال ہے کہ اخلاق کا کام انسان کے نفس کو اس درجہ تک ترقی دینا ہے کہ وہ یہ سمجھنے لگے کہ اُس کی لذت اور بھلائی جماعت کی لذت اور بھلائی میں مضمر ہے۔ اور جب انسان سے ذاتی مصلحت اور حبِ ذات کا "جزء" فنا ہو جائیگا تو عمل کا سبب "ذاتی نفع" بھی باقی نہ رہیگا۔ اور جب باعث ختم ہو جائیگا تو عمل خود ہی معدوم ہو جائیگا۔

بہرحال یہ جماعت دقیق سے دقیق اعمالِ خیر کی تحلیل میں کنج وکاؤ کے بعد اعمال کا سبب ذاتی منفعت ہی کو بتاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں

"وہ انسان اپنے نفوس کو دھوکا دیتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے فلاں کام کا باعث ادائِ فرض یا عامۃ الناس کی منفعت ہے۔ پس کسی "ناصر و مددگار" کا یہ قول کہ اُس کے اس عمل کا باعث مظلوم کی حمایت اور حق کا اظہار ہے" یا کسی طبیب کا یہ دعویٰ "کہ اُس کے عملِ طب کا باعث مریض پر مہربانی اور اس کی شفار کی خواہش ہے" وغیرہ وغیرہ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دراصل اُن کا مقصد ان دونوں باتوں میں سے ایک بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ ان اعمال سے اُن کا ارادہ ذاتی مصلحت مثلاً حصولِ مال، جاہ اور شہرت ہوتا ہے"

اس مذہب کے قائل میکافیل اور اُس کے شاگرد ہیں اور یہ مذہب صرف دور از صداقت ہی نہیں ہے بلکہ اس کے تسلیم کر لینے سے انسانیت کی شان پر بھی سخت دھبہ لگتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے انسانی اعمال ہیں جن کا حُبِ ذات سے ہرگز تعلق نہیں ہے، اور اُن سے کسی طرح منفعتِ ذاتی ظاہر نہیں ہوتی۔ مثلاً والدین کے وہ بہت سے کام جو اولاد

کی منفعت کے لیے صادر ہوتے ہیں یا صلحاء و اتقیاء کے وہ بہت سے اعمال جو خود اُن کے لیے اگرچہ انتہائی دُکھ اور مصیبت کا باعث بنتے ہیں مگر محض خدا کی مخلوق کے فائدہ کے لیے اُن سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔

اور دوسرا گروہ اس کا قائل ہے کہ (فطری اور طبعی اعتبار سے) انسانی اعمال کے لیے کبھی ذاتی لذت و خیر باعث بنتی ہے، اور کبھی نفع انسانی اور مصلحتِ عام۔

بہرحال "عمل" موثر کا ایک اثر ہے کہ جس کے لیے کبھی وراثت سبب بنتی ہے اور کبھی ماحول اور اخلاق کا یہ کارِ منصبی ہے کہ وہ ہر دو جانب کو مہذب و مرتب کرے، دونوں کے درمیان موافقت پیدا کرے، اور کسی طرح ان کے درمیان اختلاف و تضاد نہ ہونے دے، اور بعض علماء کا خیال ہے کہ اخلاق کی ڈیوٹی یہ ہے کہ ترجیحِ ذات کو پست کرکے انسان کو ایثار کا خوگر بنائے۔

قدیم علمی عہد میں اخلاق کے مبادی اس لیے وضع کیے گئے تھے کہ وہ ترجیحِ نفس کے خلاف جنگ کرکے انسان کو ایثار کی جانب راغب کریں، جیسا کہ مسطورۂ ذیل نصائح سے ظاہر ہوتا ہے۔

"لوگوں کے ساتھ وہ معاملہ کرو جو دوسروں سے اپنے لیے پسند کرتے ہو"[1]

"اپنے بھائی کے لیے وہی پسند کرو جو اپنے لیے پسند کرتے ہو"[2]

"بلند ہاتھ پست ہاتھ سے بہتر ہے"[3] وغیرہ وغیرہ۔

[1، 2] عن انس بن مالکؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یؤمن احدکم حتی یحب لاخیہ او قال لجارہ ما یحب لنفسہ (مسلم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تم اُس وقت تک مومن کہلانے کے مستحق نہیں ہو جب تک یہ صفت نہ پیدا کرلو کہ اپنے بھائی (یا فرمایا کہ اپنے پڑوسی) کے لیے وہی محبوب سمجھو جو اپنی ذات کے لیے محبوب سمجھتے ہو۔

[3] عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال وھو یذکر الصدقۃ والتعفف عن المسئلۃ "الید العلیا خیر من الید السفلیٰ والید العلیا المنفقۃ والسفلیٰ ھی السائلۃ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اور سوال کرنے سے پرہیز کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا اوپر کا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہے۔ اور اوپر کے ہاتھ سے خرچ کرنے والا ہاتھ اور نیچے کا ہاتھ سوال کرنے والا ہاتھ ہے۔ (بخاری و مسلم)

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ یہ دیکھتے تھے کہ اس خاکدانِ عالم میں بیشتر شر و فساد کا باعث ترجیحِ نفس اور ایثار کا فقدان ہے۔

سنٹھلیر نے "شرح مذہب افلاطون" میں لکھا ہے کہ انسان میں سب سے بدتر ایک عیب ہے "جو پیدائش کے وقت سے ہی ہم سب کا رفیق ہے، اور ہر شخص اُس کے متعلق سہل انکاری برتتا ہے اور اسی لیے تم کسی ایک کو بھی نہ پاؤ گے کہ وہ اس سے گلو خلاصی کے متعلق بحث کرتا ہو" اس عیب کو لوگ حُبِ ذات یا "ذاتی مفاد" کے نام سے پکارتے ہیں۔

اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُس حُبِ ذات کے لیے بھی بعض حالات میں صحیح جگہ ہے، بلکہ اُس کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، اِسی لیے طبیعت و فطرت نے اس کو ہم میں گوندھ دیا ہے۔ تاہم اُس کا فطری و طبعی ہونا ہرگز اُس کے منافی نہیں ہے کہ جب یہ جذبہ حد سے بڑھ جائے تو یہی ہمارے تمام معائب و جرائم کے لیے مستقل علت بن جاتا ہے۔

دیکھیے، انسان کے دل میں جب یہ عقیدہ راسخ ہو جاتا ہے کہ ذاتی مفاد ہر قسم کے حق و صداقت کی مصلحتوں سے بلند و بالا اور برتر شے ہے تو اُس وقت بہت آسانی کے ساتھ وہ اہم سے اہم فریضہ سے بھی اندھا کر دیتا ہے اور وہ حق، پاک اور جمیل و حسین امور تک کے ساتھ بھی بہت بُرا معاملہ کر گذرتا ہے۔

لہذا جو شخص بڑا بننا چاہتا ہے اُس کے لیے کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات یا ذاتی مصالح کو محبوب اور مقدم سمجھے خواہ وہ اپنی ذات کے لیے ہو یا دوسروں کے لیے۔ ورنہ تو وہ ہزاروں ایسی ہلاکتوں میں پڑ جائیگا کہ کسی طرح اُن سے نجات نہ پا سکیگا۔

بعض علمائے نفسیات نے ترجیحِ ذات اور ایثار کے درمیانی فرق کو اس طرح واضح کیا ہے۔

ہر ایک عمل جو کیا جاتا ہے وہ ملکاتِ انسانی کے کسی ایک ملکہ (غریزہ) کی بنا پر کیا جاتا ہے۔

یا یوں کہہ دیجیے کہ دراصل ہر ایک عمل کا "باعثِ محرک" کوئی ملکہ ہوا کرتا ہے۔ اور جو عمل بھی ملکہ کی خواہش پر صادر ہوتا ہے اُس کے حصول کے بعد انسان ایک بہتر لذت کا احساس کرتا ہے، یا اُس میں لذت کا لطیف شعور پیدا ہو جاتا ہے۔

اب اگر یہ عامل اپنے اِس عملِ خیر میں عام مخلوق اور مفادِ عامہ کے لیے "لذت" یا لذت کا لطیف شعور محسوس کرتا ہے تو اُس کے اس عمل کا نام ایثار ہے — اور اگر فقط اپنی ذات اور اپنے نفس کے لیے لذت پاتا ہے تو اس کا نام ترجیحِ نفس ہے۔

مثلاً ایک طبیب کو اپنے پیشہ میں دو ملکات سے تعلق ہوتا ہے۔ ایک مخلوق کا اُس کی جانب رجحان، اور دوسرا اس رجحان پر نفس کا احساسِ مسرت، پس اگر اُس نے اپنے اس کام کا رُخ "لوگوں کو علاج کے ذریعہ نفع پہنچانے، اور اُن پر اس سلسلہ میں اپنی توجہ و عنایت کو مبذول کرنے" کی جانب رکھا تو اس کا نام ایثار ہے — اگرچہ اُس نے اس رجحان کے ساتھ ساتھ اپنی تعریف اور اپنی پسندیدگی کی لذت کو بھی حاصل کیا ہے — اس لیے کہ ایثار کا "مدار" نفس پر مصائب جھیلنے، اور لذتوں کو قربان کرنے ہی پر نہیں ہے بلکہ اُس غرض و غایت پر ہے جس کے حصول کا ہم ارادہ رکھتے ہیں۔ اور اگر صرف ذاتی فائدہ ہی کو پیش نظر رکھا تو یہ انانیت ہے اور ترجیحِ نفس ہے —

بہرحال ہم اگر کسی عمل سے عامۃ الناس کی بھلائی کا ارادہ رکھتے ہیں تو یہ ایثار ہے۔ "خواہ ہم کو بھی اس سے لذت حاصل ہو" اور اگر اُس عمل سے ہمارا مقصد صرف نفس ہی کی بھلائی ہے تو یہ ترجیحِ نفس ہے۔

ترجیحِ نفس اور ایثار کے متعلق اسپنسر کی رائے	ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے کہ ترجیحِ نفس اور ایثار ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی مبالغہ

کیا جائے تو اُس سے مقصدِ اصلی ضائع ہو جاتا ہے اس لیے کہ اگر انسان اپنی لذت ہی کو منشاءِ بحث بنالے تو یہ حصولِ لذائذ کی بدترین راہ ہے۔ کیونکہ ہر ایک انسان فطری طور پر دوسرے کا محتاج ہے اور یہی حال ایثار کا ہے۔ اس لیے کہ اگر انسان اپنے ہر عمل میں صرف دوسروں کے فائدہ کا ہی قصد کرنے لگے تو یہ خود ان ہی کے مصالح کے لیے عظیم ترین نقصان کا موجب ہوگا کیونکہ اس حالت میں وہ اپنے نفس کے مصالح کو ترک کرکے اُس سے بے پروا ہو جائیگا، اور نتیجہ یہ نکلیگا کہ وہ کمزور پڑ جائیگا اور پھر یہ دوسروں کی بھلائی اور اُن کے مصالح سے بھی عاجز و درماندہ ہو کر رہ جائیگا۔

(اور یہ کہنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا "کہ اس کی بھلائی کے لیے کوئی دوسرا شخص عمل کریگا" اس لیے کہ دوسرے میں یہ قدرت کہاں ہے کہ اُس کی حاجات و ضروریات سے اُس کے بتلائے بغیر واقف ہو سکے۔ اور اپنی ذات کی طرح دوسرے کی فلاح و بہبود کر سکے)[1]

اسپنسر کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ نہ ہم کو محض ترجیحِ نفس ہی کا عامل ہونا چاہیے اور نہ محض ایثار کا، بلکہ ضرورت ہے کہ ان دونوں کے درمیان ہم ایک معتدل راہ اختیار کریں اور حسبِ موقع دونوں کو کام میں لائیں۔ امام غزالی، ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کی بھی یہی رائے ہے۔

اور جب کوئی جماعت ترقی یافتہ ہو جاتی ہے تو اس میں ترجیحِ نفس اور ایثار دونوں متحد اور بمنزلہ عنصرِ واحد کے نظر آتے ہیں۔ پس جو انسان ترقی یافتہ جماعت میں سے ہوتا ہے تو اُس کی نگاہ میں ترجیحِ نفس اور ایثار کے درمیان کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔ بلکہ وہ اپنی بھلائی جماعت کی بھلائی میں دیکھنے لگتا ہے۔ اور اُس کو اپنا نفس، جسمِ کامل کا ایک "عضو" نظر آتا ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ عضو کا فائدہ، جسم کا فائدہ ہے، اور جسم کا فائدہ عضو کا فائدہ ــ اور ان دونوں میں سے کوئی

---

[1] دیکھو ڈاٹا آف ایتھکس *Data of Ethics*

دوسرے سے جُدا نہیں کیا جا سکتا۔

خُلق

بعض علماء کے نزدیک خُلق کی تعریف "کسی ارادہ کا عادت بن جانا" ہے یعنی ارادہ اگر کسی شئے کا خوگر ہو جائے تو اس خوگر ہو جانے کو خلق کہتے ہیں۔ پس اگر ارادہ عطا و بخشش کے عزم کا خوگر ہو جائے تو اس عادت کو خُلقِ کریم (اچھی عادت) کہا جائیگا۔ اسی کے قریب قریب بعض علماء کا وہ قول ہے جو اُنہوں نے خلق کی تعریف میں اس طرح بیان کیا ہے۔

"انسان کے رجحانات میں کسی رجحان کا اپنے استمرار و تسلسل کی وجہ سے غالب آجانا خُلق کہلاتا ہے۔ اور یہی رجحان اگر بہتر اور اچھا ہے تو اُس کا نام "خُلقِ حسن" ہے"

لہذا اس تعریف کے مطابق "کریم" اُس شخص کو کہینگے جس کا رجحانِ داد و دہش، دوسرے رجحانات پر غالب آجائے اور شاذ و نادر صورتوں کے سوا جب کبھی اسباب و دواعی پائے جائیں اس میں یہ رجحان ضرور پایا جائے۔

اور "بخیل" اُس شخص کا نام رکھینگے جس پر جمعِ دولت کا رجحان تمام رجحانات پر غالب ہو اور وہ اس جمع کو خرچ پر فضیلت دیتا ہو۔

اس قاعدہ کی بنا پر نیک اُس شخص کو کہینگے جس پر ہمیشہ عمدہ رجحانات کا غلبہ رہے۔ اور خبیث وہ ہے جس پر ان کے برعکس رجحانات غالب ہوں۔

اب اگر کسی شخص میں کوئی رجحان خاص طور پر غالب نہ ہوا اور وہ اُس کا خوگر بھی نہ ہوا ہو تو اُس رجحان کو خُلق نہ کہینگے۔ مثلاً ایک شخص داد و دہش کی جانب مائل ہوا اور حسبِ اتفاق کسی کو عطا و بخشش کر دے مگر اُس کا عادی نہ ہو، اور کسی موقعہ پر جمع و دولت کی جانب اُس کا

اُس کا میلان ہو اور وہ خرچ سے ہاتھ روک لے مگر اس کا کبھی خوگر نہ بنا ہو تو ایسا شخص نہ کریم ہے نہ بخیل اور وہ کسی مستقل "خلق" کا مالک نہیں ہے۔

دنیا میں ایسے بہت سے انسان ہیں جو اس معنی کے اعتبار سے صاحب اخلاق نہیں کہے جا سکتے اور اُن کے میلانات و رجحانات کے اندر جلد جلد تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اُنہوں نے اگر کسی کریم کو دیکھا تو طبیعت کرم کی طرف مائل ہوگئی اور بنک خرچ پر آمادہ ہوگئے، اور اگر کسی بخیل سے واسطہ پڑ گیا اور اُس نے بُخل کی طرف متوجہ کر دیا تو ادھر مائل ہو گئے اور بخل اختیار کر بیٹھے۔ غرض کبھی کسی ایک حالت پر قائم نہیں رہتے۔

اس تفصیل سے ہماری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ خُلق ایک نفسیاتی صفت ہے اور انسان سے جُدا کوئی شے نہیں ہے۔ لیکن اس نفسیاتی صفت کا ایک خارجی مظہر بھی پایا جاتا ہے جس کو "سلوک" یا "معاملہ" کہتے ہیں۔ اور "یہ سلوک" خلق کے لیے دلیل، اور اُس کا ظاہر کرنے والا ہے۔ مثلاً جب ہم متشابہ اسباب و حالات میں ایک شخص کو داد و دہش سے متصف پاتے ہیں اور وہ ہم کو اُس صفت کا خوگر نظر آتا ہے تو ہم اُس سے یہ دلیل لیتے ہیں کہ یہ شخص کریمانہ خلق کا مالک ہے لیکن ایسا عمل جو "کبھی کبھی" اور ایک دو مرتبہ اُس سے وجود میں آتا ہو خُلق کی دلیل نہیں بن سکتا۔

اور ارسطو نے عاداتِ طیبہ کے وجود پذیر ہونے کے متعلق ——— یعنی ایسے پائدار اور قائم خُلق کے متعلق جس سے دوامی طور پر اعمالِ حسنہ کا صدور ہوتا رہے ——— بہت سخت رائے اختیار کی ہے۔

بہرحال جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اُسی طرح خُلقِ حَسَن ان اعمالِ صالحہ سے پہچانا جاتا ہے جو ایک خاص نظم و انتظام کے ساتھ عالمِ وجود میں آتے ہیں۔

خُلق کی تربیت

ایسے بہت سے امور ہیں جو خلق کی تربیت اور ترقی کے لیے معین و مددگار ثابت ہوتے ہیں، اُن میں سے یہاں چند اہم امور کا تذکرہ کردینا مناسب ہے۔

(۱) دائرۂ غور و فکر کی توسیع۔ ہربرٹ اسپنسر نے خلق کی تربیت کے لیے اس کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے، اور یہ صحیح بھی ہے۔ اس لیے کہ کوتاہ اندیشی بہت سے رذائل کا منبع اور معدن بنتی ہے، اور کوتاہ عقلی و کور دماغی سے کسی صورت میں بھی بلند اخلاقی پیدا نہیں ہوسکتی۔

تم کو بہت سے انسان بُزدل اور ڈرپوک نظر آتے ہیں سو اگر اس کے اسباب پر تم غور کرو گے تو بیشتر اس کا سبب اُن خرافات کو پاؤ گے جو اُن کے دماغوں میں بھوت پریت کے نام سے بھر دی گئی ہیں اور بہت سے ایسے غیر متمدن اور وحشی قبائل ہیں جن کا یہ اعتقاد ہے کہ "انصاف" صرف اپنے ہی افراد کے ساتھ کرنا ضروری ہے اور غیروں کا مال چھین لینا، اور اُن کا خون بہا دینا، یہ کوئی ظلم یا ناانصافی کی بات نہیں ہے، تو یہ سب کوتاہی عقل ہی کے نتائج ہیں۔ اگر فکر کا دائرہ تنگ ہوگا تو پھر اُس سے اخلاق بھی دنی اور پست ہی پیدا ہونگے جیسا کہ ہم ترجیح نفس (انانیت) کی صورت میں رات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایسا شخص بجز اپنی ذات کے فائدہ کے اور کچھ پسند نہیں کرتا، اور وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ میرے علاوہ عالَم کا کوئی وجود خیر اور بہتری کا مستحق نہیں ہے۔

تنگ دامنیِ فکر، کوتاہیِ عقل، اور انانیت ان سب کا علاج یہی ہے کہ وہ اپنی نظر کے دائرہ کو وسیع کرے تاکہ اُس کو جماعت میں اپنی "قیمت" کا صحیح اندازہ ہو، اور یہ سمجھ سکے کہ وہ جسم (جماعت) کا ایک عضو (فرد) ہے، اور اُس کا یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ وہ "دائرہ کا مرکز" ہے بلکہ جماعت کے دوسرے افراد کی طرح محیط پر ایک "نقطہ" کی طرح ہے۔

تنگ نظری، انسان کی عقل کو شل اور مفلوج کردیتی، اور حق بینی سے محروم رکھتی ہے۔ اور عقل

سے جو احکام صادر ہوتے ہیں (خواہ وہ احکام علمیہ ہوں یا اخلاقیہ) اُن کو ناقص یا باطل کر دیتی ہے۔

ایک پروفیسر نے کیلیفورنیا یونیورسٹی میں ایک مجلسِ مذاکرہ منعقد کی اور بر سبیل تذکرہ یہ بیان کیا کہ الاسکا کے بعض پہاڑ کیلیفورنیا کے پہاڑوں سے زیادہ بلند ہیں۔ ختمِ مجلس کے بعد ایک طالب العلم آگے بڑھا اور کہنے لگا کہ

"آپ کی مجلسِ مذاکرہ میں بعض باتیں ایسی تھیں جن سے میرے رجحاناتِ قلبی کو صدمہ پہنچا۔ ہم کیلیفورنیا کے باشندے ہرگز اس کو برداشت نہیں کر سکتے کہ ہمارے کان یہ سُنیں کہ کسی مقام کے پہاڑ بھی ہمارے پہاڑوں سے بلند ہیں"

یہ کوتاہ عقلی کی ایک روشن مثال ہے کہ اُس میں اُس کی وطنیت نے اتنا بھی حوصلہ نہ چھوڑا کہ وہ یہ سُن سکے کہ اُس کے پہاڑوں سے دوسری جگہ کے پہاڑ بلند ہیں۔

اِس کشمکشِ حیات میں انسانوں کی بہت بڑی تعداد اسی تنگ نظری کی شکار ہے اور اسی تنگ نظری سے اُن کے اعمال صادر ہوتے اور اُن کے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں تمہاری عبرت کے لیے وہ مناظر کافی ہیں جو مختلف مذاہب کی پیرو جماعتوں کے درمیان بغیر کسی صحیح سبب کے جنگ و پیکار کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ یہی "مذہبی تنگ نظری" ہے جس نے لاکھوں انسانوں کے خونِ ناحق سے ہاتھ رنگے، فتنہ و فساد قتل و غارت کو جائز رکھا، اور مذہب جیسی پاک اور مقدس شے کو بھی اس آلودگی سے محفوظ نہ رہنے دیا، اور صرف یہی نہیں بلکہ اگر تم ایک قوم کا دوسری قوم کے ساتھ کیا طرزِ عمل رہا ہے اس کا جائزہ لوگے، اور یہ معلوم کروگے کہ کسی ایک قوم کا فرد دوسری اقوام کے عادات و اعمال پر کس قسم کا حکم لگاتا ہے؟ تو تم کو معلوم ہوگا کہ وہ اپنی قوم کے حق میں سخت گروہ بند نظر آئیگا، اور اُس کے معاملہ میں ہرگز منصف ثابت نہ ہوگا۔ اور بیجا جانبداری کرتا ہوا پایا جائیگا۔ اور قومی

تعصب کا یہ سلسلہ اُس کو اس حد تک بھی پہنچا دیا کرتا ہے کہ وہ ظلم کو عدل، اور عدل کو ظلم شمار کرنے لگتا ہے[1]۔

انسان کو اس گروہ بندی اور جنبہ داری سے اُس وقت تک نجات ملنی مشکل ہے جب تک کہ "حقیقت اور واقعیت" کے ساتھ اُس کی محبت اس قدر غالب نہ ہو جائے کہ اُس کی اپنی رائے اور اپنی جماعت دونوں کی محبت اُس کے سامنے مغلوب اور حقیقت کے کنج وکاؤ میں غرق ہو کر رہ جائے

اس حالت پر پہنچ کر البتہ اُس کی نظر وسیع ہو جائیگی، اور اُس کا فیصلہ صحیح ہوگا، اور اُس کے بعد اُس کے خُلق میں بہت زیادہ رفعت اور بلندی پیدا ہو جائیگی۔

اچھوں کی صحبت

دوسری چیز جس سے "خلق" تربیت پاتا ہے نیکوں کی صحبت ہے۔ اس لیے کہ انسان تقلید کا بہت عاشق اور حریص ہے اور جس طرح وہ اپنے ماحول کے انسانوں کی ہیئت وصورت کی نقل اُتارتا، اور پیروی کرتا ہے اُسی طرح اُن کے اعمال واخلاق کی بھی تقلید کرتا ہے۔

ایک دانا کا قول ہے:۔

"تم مجھ کو اپنے ہم جلیس کا حال بتاؤ تو میں تم کو بتا دونگا کہ تم کون ہو اور کیا ہو۔"

کیونکہ بہادروں کی صحبت بزدلوں کے دلوں میں بھی شجاعت پیدا کر دیتی ہے، اسی طرح دوسری صفات کا حال ہے کہ صحبت اپنا اثر کیے بغیر نہیں رہتی۔

---

[1] چند صدیوں سے یورپ کے دیوِ استبداد نے قومیت اور وطنیت کے نام سے دوسری قوموں اور ملکوں پر مظالم اور بربریت کا ایسا بے پناہ اور ہولناک جال بچھایا ہے کہ اُس کے سامنے تاریخ عالم کے ظلم واستبداد کی وہ سب داستانیں گرد ہو کر رہ گئیں جو کسی قسم کی بھی "تنگ نظری" کے باعث صفحۂ دنیا پر وجود میں آچکی ہیں۔ اس لیے بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یورپین قومیت و وطنیت کی "تنگ نظری" کے سامنے ہر قسم کی تنگ نظریاں ہیچ ہیں، فرق صرف اس قدر ہے کہ اور کوتاہ نظریوں کا نام جہالت ہے اور دورِ جدید

بہت سے مشاہیر نے کمالِ شہرت کے متعلق بیان کیا ہے کہ ان کو یہ دولت کسی ایک یا چند ایسے نیکوکار انسانوں کی صحبت سے نصیب ہوئی جن کی نیکی نے اُن میں اثر کیا اور اُن کے خوابیدہ جوہر اس کی وجہ سے بیدار ہو گئے اور پھر وہ مشاہیر و ناموران دنیا میں شمار ہونے لگے۔

(۳) مشاہیر اور جلیل القدر رہنماؤں کی سیرت کا مطالعہ ––– یہ علاج کی تیسری شکل ہے ، اس لیے کہ اُن کی "زندگی" پڑھنے والے کے سامنے تصویر بن کر آجاتی ہے۔ اور اُس کو اُن کی تقلید و اتباع کا الہام کرتی ہے کیونکہ جب کبھی مشاہیر اور قومی ہیرو کی زندگی کے حالات پڑھے جائیں تو ناممکن ہے کہ پڑھنے والے کے دل میں یہ محسوس نہ ہو کہ ایک نئی رُوح ہے جو اُس کے قالب میں پھونکی جا رہی ہے ، اور اس طرح اُس کے عزائم میں ایسی حرکت پیدا ہو جاتی ہے کہ بڑے سے بڑے کام پر خود کو آمادہ پاتا ہے۔ اور ایسا بارہا ہوا ہے کہ جب کسی نے کوئی بڑا کام کیا ہے تو کسی عظیم الشان رہنما یا جلیل القدر ہیرو کا کوئی واقعہ ہی اس کا باعث بنا ہے" جو اُس کے سامنے روایت کیا گیا تھا"

اور اس نوع کے قریب قریب "امثلہ" اور "اقوالِ حکمت" ہیں ، یہ بھی نفس میں قوتِ عمل کو بڑھاتے اور ترقی دیتے ہیں اور ذہن میں اُن کا حضور بہت زیادہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ اور اِن امثال و حِکَم میں مجموعۂ معانی اس طرح مرکوز ہوتے ہیں جس طرح پانی کے قطروں میں بخارات پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔

(۴) اعمالِ خیر میں سے کسی مفید عام نوعِ عمل پر اقدام ––– تربیتِ خُلق کے سلسلہ میں جس علاج کے مفید اور کارگر ہونے کو بہت زیادہ اہمیت دی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنے لیے اعمالِ خیر میں سے ایسی نوعِ عمل کو مخصوص کر لے جو مفیدِ عام ہو ، اور اس طرح اُس کو اپنا نصب العین اور منتہائے نظر بنائے کہ جو کچھ بھی کرے اُس کے اثبات و تحقیق کے لیے

کرے۔ اور عمل کے لیے اس قسم کے مقاصد و غایات بہت ہیں، اور انسان مختار ہے کہ وہ اپنے استعداد اور اپنے رجحانات کے مطابق اُن میں سے جس کو چاہے پسند کرلے۔ مثلاً بحثِ علمی یا ملکۂ شعری کا کمال، اقتصادی، سیاسی، یا مذہبی سلسلہ میں قومی ترقی میں سعی وغیرہ۔ ان میں سے کسی نہ کسی شاخ سے انسان کو ضرور لگاؤ ہوتا ہے اور وہ اُس کا عاشق و فدائی کہا جاتا ہے، اور یہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے اُس میں دوسروں سے محبت کرنے کا جذبہ بڑھتا ہے، اور فضیلت کو اُس کے اندر عمدہ غذا اور بہترین نشو و نما کا موقعہ ملتا ہے۔ اور اگر یہ نہیں ہے تو پھر انسان کی زندگی نہایت تنگ و تاریک اور حقیر زندگی ہے جو فکرِ ذات کے محدود دائرہ کا قدرتی تقاضہ ہے۔

(۵) پانچویں تدبیر وہ ہے جو "عادت" کے بیان میں ہم ذکر کر آئے ہیں۔ کہ نفس کو ایسے اعمال کا خوگر بنایا جائے کہ جس سے اُس کا زور ٹوٹے اور اُس کو مغلوب کیا جا سکے، اور روزانہ ایسا کام کیا جائے کہ جس سے نفس میں اطاعت کی عادت پیدا ہو، اور قوتِ مقابلہ کو تقویت پہنچے اور یہ اُس وقت تک ہوتا رہے کہ "نفس" داعیِ خیر کو لبیک کہنے لگے اور داعیِ شر کا نافرمان بن جائے۔

علاج

ارسطو کہا کرتا تھا:۔

"جب انسانی اخلاق میں سے کوئی خلق حدِ اعتدال سے متجاوز ہو جائے تو اُس کو اعتدال پر لانے کی ترکیب یہ ہے کہ اُس کی ضد کی جانب میلان اختیار کیا جائے۔

پس اگر نفس میں کوئی شہوانی جذبہ قدرے حدِ اعتدال سے بڑھتا ہوا محسوس ہو تو ضروری ہے کہ نفس کو قدرے زہد کی جانب مائل کر کے اُس کمزور کر دیا جائے۔"

یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ انسان اگر بُرے خلق سے نجات پانا چاہتا ہے تو اس کی خبر اسی میں ہے کہ وہ اس کے فکر و غم میں مبتلا نہ رہے۔ اور اس بارہ میں اپنے نفس کو طویل محاسبہ سے

پریشان نہ کرے۔ بلکہ اس کی کوشش کرے کہ اُس کی جگہ ایک نیا اچھا خُلق پیدا ہو جائے، اس لیے کہ فکر اور محاسبہ میں طول دینا کبھی انقباضِ نفس کا باعث ہو جاتا ہے۔ اور یہ احساس پیدا کر دیتا ہے کہ نفس اس معاملہ میں بیحد کمزور اور ناقص ہے، اور اس طرح اعتمادِ نفس جاتا رہتا ہے جو بیحد مضر ہے اور اگر سابق خلقِ بد کی جگہ نئے خُلقِ نیک کو پیدا کرنے کی سعی کریگا تو اُس کے نفس میں نشاط اور سرور پیدا ہوگا اور اُس کے سامنے اُمید کا دروازہ کھل جائیگا۔

پس اگر کوئی شخص "شرابی" ہے تو اُس کو اس فکر میں گھلنے کی ضرورت نہیں کہ وہ شرابی ہے بلکہ صرف اسی قدر توجہ کافی ہے کہ اس کی یہ عادت بدل جائے، اور اس کے لیے اُس کو چاہیے کہ وہ اپنی توجہ کو کسی جدید اچھے عمل کی طرف پھیر دے۔ مثلاً کسی دلچسپ کتاب کا مطالعہ، یا کسی ایسے اہم کام میں مصروفیت، جو اُس کی تمام توجہ کو اپنی طرف جذب کرلے، اور اُس کی شراب نوشی کو یکسر بھلا دے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے اوقات کو فضول مقامات میں، یا لہو و لعب کی مجلس میں ضائع کرتا ہے تو اُس کو چاہیے کہ وہ تبدیلِ مقام کر کے کسی نئی جگہ اور نئی مجلس کو اختیار کرے، اور اپنے نفس میں مفید کاموں کی محبت پیدا کرے۔ اس طرح یقیناً اُس کی "بُری عادت" "اچھی عادت" میں تبدیل ہو جائیگی، اور وہ کافی نشاط و سرور محسوس کریگا۔

وجدان ِ ضمیر

انسان اپنے نفس کی گہرائی میں ایک قوت کو محسوس کرتا ہے جو اُس کو بُرے کام سے اُس وقت روکتی ہے جب وہ اُس کے کرنے پر ترغیب دیا جاتا ہے، اور وہ برابر اُس کے

لے Conscience

درپے رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کو وہ عمل نہ کرنے دے، اور جب وہ اس عمل کے کرنے پر ہٹ
کرنے لگتا ہے، اور اُس کو شروع کر دیتا ہے تو وہ اثناءِ عمل میں محسوس کرتا ہے کہ اس قوت کے
اثر کو نہ ماننے کی وجہ سے اُس کو راحت و اطمینان اور سکونِ قلب حاصل نہیں ہے۔ یہاں تک
کہ اگر وہ اس عمل کو کر گذرتا ہے تو پھر یہ قوت اُس کو اس پر زجر و توبیخ کرتی ہے اور اپنے کیے پر وہ نادم
نظر آتا ہے۔

اسی طرح یہ قوت اُس کو "واجب اور ضروری اعمال" کے کرنے کا حکم دیتی ہے، اور
اگر وہ حکم کے زیرِ اثر اُس کام کو کرنے لگتا ہے تو وہ اس عمل کے دوام و استمرار پر اُس کو
بہادر بناتی ہے، اور جب وہ اس کو مکمل کر لیتا ہے تو اطمینان اور راحت پاتا اور نفس کی رفعت
و بلندی کو محسوس کرتا ہے۔

ایسی آمر و ناہی (حکم کرنے والی اور منع کرنے والی) قوت کا نام "وجدان" "ضمیر" یا
"کانشنس" ہے۔ اور جیسا کہ تم نے ابھی مطالعہ کیا انسان میں یہی "قوت" عمل سے پہلے، عمل کے
ساتھ، اور عمل کے بعد کار فرما نظر آتی ہے۔

عمل سے پہلے ضروری عمل کی ہدایت کرتی، اور ناواجب عمل سے خوف دلاتی ہے
اور عمل کے ساتھ ساتھ رہ کر عملِ صالح کے اہتمام، اور عملِ بد سے پرہیز پر بہادر بناتی رہتی ہے
اور عمل کے بعد اطاعت و فرمانبرداری کی حالت میں راحت و سرور لے کر آتی ہے، اور
نافرمانی کی صورت میں ذلت و ندامت عطا کرتی ہے۔

ہم اس وجدان کا احساس اس طرح کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک آواز ہے جو سینہ کی گہرائی
سے بلند ہو رہی ہے اور ہم کو ضروری کاموں کا حکم کرتی، اور اُس کے نہ ماننے پر خوف دلاتی ہے
ہے "اگرچہ ہم کو اُس کے حکم کی تعمیل میں امیدِ جزا، اور اُس کی مخالفت میں خوفِ سزا مطلق نہ ہو"

غور کرو کہ ایک محتاج کو ایک چیز پڑی ہوئی ملتی ہے، اور اُس کو یقین ہے کہ اُس کے پروردگار کے سوا کوئی شخص اُس کو نہیں دیکھ رہا ہے، اور نہ وہ قانونی دستبرد میں آسکتا ہے، اور اس یقین کے باوجود وہ مالک کے پاس جاکر اُس کو سونپ دیتا ہے، یا حکومت میں داخل کرآتا ہے۔ بتاؤ کہ اُس کو کس شے نے اس پر آمادہ کیا؟ وجدان نے! ضمیر نے! یہاں وجدان یا ضمیر کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہے۔ وہ انسان کو ادائے فرض پر صرف خارجی ثواب و عقاب کی وجہ ہی سے آمادہ نہیں کرتی بلکہ نفس کو...... ثوابِ راحت دینے یا ندامت و ملامت کے عذاب سے محفوظ رکھنے کے لیے کرتی ہے[1]۔

---

[1] بعض علماء کہتے ہیں۔ انسان اپنے اندر دو آوازیں محسوس کرتا ہے۔ ایک صوتِ وسواس اور دوسری صوتِ وجدان۔ اور دونوں ایک دوسری کے مقابلہ میں نفرت و رغبت کی آوازیں ہیں۔ یہ اس لیے کہ انسان میں دو قسم کے رجحانات پائے جاتے ہیں۔ بھلائی کا رجحان اور بُرائی کا رجحان، تو جب کبھی بُرائی کے رجحان کا قلع قمع ہو جاتا ہے تو انسان اپنے اندر وسواس و اغوا کی آواز کو سُنتا ہے کہ وہ اُس کو شر کی جانب پکار رہی ہے اور جب بھلائی کے رجحان کا قلع قمع ہو جاتا ہے تو وجدان کی آواز کو سُنتا ہے کہ وہ اُس کو شر سے روک رہی اور خیر کی جانب بلا رہی ہے۔ اس لیے یوں کہنا چاہیے کہ وسواس، شر کی آواز ہے جو خیر کے غالب آنے کے وقت سُنی جاتی ہے، اور وجدان، خیر کی آواز ہے جو شر کے غالب آجانے کی حالت میں سُنائی دیتی ہے لہٰذا صالح اور نیک انسان وہ ہے جو شفقت، عدل اور کرم جیسی عمدہ صفات کے رجحانات کو زندہ رکھے اور اُن کی متضاد صفات کے رجحانات کا قلع قمع کر دے۔ مگر یہ قلع قمع شدہ رجحانات ہر وقت اس تاک میں لگے رہتے ہیں کہ کہیں ذرا سا بھی سر اُٹھانے کا موقع ہاتھ آجائے تو آپ کو نمایاں کریں، اور انسان کو شر کی جانب بہکا لیجائیں۔ ان ہی کو وسواس (Temptation) کہتے ہیں۔

اور اس کے برعکس خبیث انسان وہ ہے جو ظلم، انانیت، جیسے رجحانات کو حیات تازہ بخشے اور باقی رکھے، اور خیر کے رجحانات کو فنا کرتا رہے، مگر یہ تباہ شدہ رجحانات کسی نہ کسی منفذ سے ظاہر ہوتے اور اُس کو اپنی اطاعت اور فرمانبرداری کی دعوت دیتے، اور بدی کے راستہ پر قائم رہنے سے خوف دلاتے رہتے ہیں اسی آواز کا نام وجدان یا ضمیر (Conscience) ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ وجدان کے پیغاماتِ امر و نہی انسان کے درجاتِ رفعت و بلندی (بقیہ بر صفحہ ۹۱)

وجدان کا نشوونما

حیوانات میں بہت سے ایسے گروہ ہیں جن میں خاص خاص عادات پائی جاتی ہیں اور آپس میں اُن عادات ہی کی بنا پر وہ پہچانے جاتے ہیں اور اُن کے افراد میں سے جو فرد بھی اُن مخصوص عادات کی مخالفت کرتا ہے وہ گروہ کے نزدیک قابلِ سزا سمجھا جاتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد کچھ نہ کچھ یہ شعور ضرور رکھتا ہے کہ ہمارے لیے کچھ ایسے کام ہیں جو کرنے کے ہیں، اور کچھ ایسے جو نہ کرنے کے ہیں۔

چیونٹی، شہد کی مکھی اور کتّا اسی قسم کی جماعتوں میں سے ہیں۔ ان کو ادائِ فرض کے لیے ایک قسم کا ادراکِ طبعی حاصل ہے۔ اور کتّا اگر انسان کی صحبت میں رہنے لگتا ہے تو اُس کا یہ شعور اور بھی ترقی کر جاتا ہے، اور اگر کبھی خفیہ طور سے وہ کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھتا، یا اپنے مالک کی مرضی اور حکم کے خلاف کچھ کر گذرتا ہے تو اُس کے بعد ہم اُس کو ایک قسم کے اضطراب و قلق میں مبتلا پاتے ہیں، یہ دراصل وجدان ہی کا جرثومہ ہے جو اس کیفیت کا موجب بنتا ہے اور یہی جرثومہ اگر اُس میں زیادہ ترقی کر جاتا ہے تو پھر انسان کی طرح اُس میں بھی نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

پس جبکہ انسان "فطرۃً" اجتماعی زندگی کی جانب مائل ہے تو اُس کی تخلیق بھی اسی طرح ہوئی ہے کہ اُس کا رجحان ایسے اعمال کی طرف ہو جن سے اُس کی جماعت راضی اور خوش ہو، اور وہ ایسے اعمال کا مخالف ہو جن کو جماعت قابلِ نفرت سمجھے۔

(بقیہ صفحہ ۹۰) کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ ایک انسان ایک عمل پر اپنے وجدان میں سخت ملامت و نفرت محسوس کرتا ہے لیکن دوسرا انسان اُسی عمل پر اپنے وجدان میں یہ بھی محسوس نہیں کرتا کہ یہ کوئی بُرا کام بھی ہے۔

اس لیے بہترین انسان وہ ہے جو انسانیت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہو اور اُس کے وجدان کا شعور نہایت تیز اور ذکی الحس ہو۔

یہ جرثومہ ایک چھوٹے سے بچہ کے اندر تک پایا جاتا ہے، کبھی اُس پر اگر شرمندگی کے آثار طاری ہوتے ہیں تو ہم اُن کو اُس کی نگاہ سے پہچان لیتے ہیں، اور اُس کا اضطراب و قلق ہم کو یہ بتا دیتا ہے کہ اُس سے ضرور کوئی خطا سرزد ہوئی ہے۔

انسان میں یہ جرثومہ اُس کی جسمانی نشو و نما کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ انسان کو اس حد پر پہنچا دیتا ہے کہ جب وہ ادائے فرض سے عہدہ برآ ہوتا ہے تو اُس کو مسرت و خوشی اور فرحت و انبساط سے مالا مال کر دیتا ہے۔ اور اگر ادائے فرض کے خلاف اُس سے کوئی کام سرزد ہو جاتا ہے تو اُس کو تاسف و ندامت سے گھلا دیتا ہے۔

انسان میں اگرچہ یہ "شعور" طبعی اور فطری ہے جاہل انسان میں بھی پایا جاتا ہے مگر انسان کے تمام قویٰ و ملکات کی طرح "تربیت" اُس کو بھی بیش از بیش ترقی دیتی رہتی ہے۔

چنانچہ وحشی انسان میں "یہ شعور" اُسی طرح سادہ حالت میں پایا جاتا ہے جس طرح بول چال، معرفت، پہچان اور اجتماعی حالت کے بارہ میں وہ ایک سادہ انسان نظر آتا ہے۔

اور متمدن انسان میں یہی "شعور" ترقی یافتہ حالت میں پایا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ قومی آزادی کے لیے "جاں بازی" تک پر آمادہ کر دیتا ہے۔

اختلافِ وجدان سطورِ بالا سے بآسانی یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ مختلف اقوام میں جو "وجدان" پایا جاتا ہے اُس میں بہت بڑا تفاوت ہے، حتیٰ کہ متمدن اور غیر متمدن اقوام کے وجدان میں بھی بہت بڑا فرق ہے۔ اس لیے اُن کے درمیان خیر و شر اور نیک و بد کی قدر و قیمت میں بھی نمایاں فرق نظر آتا ہے اور ان سب کے پیچھے دراصل وہی "وجدان" کا اختلاف کام کر رہا ہے۔

پس سرد ملکوں میں کاہلی اور سستی، گرم ملکوں کے مقابلہ میں زیادہ ناگواری کا باعث ہوتی ہے، اسی طرح صفاتِ صدق، شجاعت، عدل وغیرہ فضائل کا حال ہے۔

اس لیے کہ اگرچہ اقوام و امم ان چند فضائل کو فضائل سمجھنے میں متحد بھی ہو جائیں تب بھی نہ اُن میں یکساں ترتیب قائم کی جاسکتی ہے اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک قوم ان میں سے جس فضیلت کو زیادہ اہم سمجھتی ہے دوسری قوم بھی اُس کو اسی قدر اہم سمجھے۔ کیونکہ وجدان کا اختلاف اِن سب پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے۔ پس جس وقت کوئی قوم کسی فضیلت کی عظمت کا احساس کرے تو "وجدان" اُس کو وجود میں لانے کے لیے لبیک کہیگا، اور اُس کی بہبودی کے لیے بہت زیادہ قوی ثابت ہوگا۔

اسی طرح زمانہ کے اختلاف سے بھی وجدان میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، پس اگر کسی قوم کا وجدان دو تین صدی قبل کے اپنے وجدان کے ساتھ جمع ہو جائے تو تم ایک ہی قوم کے ان ہر دو وجدانات میں بہت بڑا فرق پاؤ گے۔

دیکھیے صدیوں تک عورت کے ساتھ نہایت ذلیل، اور اہانت آمیز طرزِ عمل روا رکھا جاتا تھا اور بہت سی قوموں کا وجدان اس کو مناسب اور پسندیدہ سمجھتا تھا، مگر آج تمام قوموں کے نزدیک یہ متفقہ طور پر ناپسندیدہ سمجھا جاتا ہے، اور جو شخص بھی اس کا مرتکب ہوتا ہے اُس کا یہ عمل ذلیل اور سخت معیوب قرار دیا جاتا ہے

بلکہ اس سے بھی ترقی کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص اختلافِ زمانہ کے اعتبار سے اپنے ہی وجدان کو مختلف پاتا ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک عمل کو اچھا سمجھ کر کرتا رہتا ہے لیکن جب فکر و تامل کی منزلیں طے کرتا ہے تو اُس کا ہی وجدان اُس عمل کو بُرا اور عملِ بد سمجھنے لگتا ہے۔ اسی طرح اس کے برعکس ہوتا رہتا ہے۔

ہم اس زمانہ میں بھی اس کی مثالیں مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً پچھلے چند برسوں میں مصر کے چند زعماء مسلمانوں اور قبطیوں کے درمیان اختلافی خلیج کو وسعت دینا پسند کرتے تھے اور اُن کے اختلاف کی خلیج اس قدر وسیع ہوگئی تھی کہ دونوں فریق کے لیڈروں نے جُدا جُدا اپنی

کانفرنسیں منعقد کیں، اور ایک دوسرے کے خلاف تجاویز اور مطالبات مرتب کیے گئے۔ اور اُن میں کا ہر ایک شخص ان امور کو زیادہ سے زیادہ بہتر چیز سمجھتا تھا۔ مگر آج ہم ہر دو فریق کے ان ہی فرقہ پرست رہنماؤں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اتحاد کے بڑے داعی اور دونوں فریق کے ملاپ کے سب سے بڑے مبلغ ہیں، اور قبط و مسلمان کے درمیان سیاسی تفرقہ پیدا کرنے والی ہر ایک تحریک کو سب سے بڑا جرم اور بدترین شرارت خیال کرتے ہیں۔ اور یہ صرف اس لیے ہوا کہ اُن کی نظر میں وسعت پیدا ہوئی اور اُنھوں نے دیکھا کہ ہم جس چیز کو خیر سمجھ رہے ہیں وہ درحقیقت بدترین چیز ہے اور آج اُن کا وجدان اُن کو تمام اُن سرگرمیوں سے روکتا ہے جو اس سے قبل اُن کے نزدیک بہتر تھیں۔

یورپین اقوام کی باہمی جنگ و جدل اور موجودہ معرکۂ کارزار اسی وجدان اور ضمیر کی وسعت نظری سے محرومی کے سبب بپا ہے، اور ہندوستان کی مختلف اقوام اور اُن کے لیڈروں کا موجودہ ہنگامۂ رست خیز بھی اسی وسعت نظری کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ اور اُن کا آج کا وجدان کل کے اُس وجدان سے بالکل مختلف ہوگا جبکہ اُن کی وسعتِ نظر" اُن کو یہ یقین دلائیگی کہ ان کا یہ عمل خیر نہیں بلکہ شر ہے۔

وجدان کی غلطی

یہ جو کچھ کہا گیا اُس سے بآسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وجدان کوئی معصوم رہبر نہیں ہے۔ اس لیے کبھی وہ حق و واجب کے سلسلہ میں ہماری غلط رہنمائی بھی کر دیتا ہے، اور اُس سے خطا بھی سرزد ہو جاتی ہے اور وہ ہم کو ایسے عمل کا حکم دے بیٹھتا ہے جو کسی طرح حق یا واجب نہیں کہلایا جا سکتا۔ یہ اس لیے ہوتا ہے کہ وجدان اُسی عمل کا حکم دیتا ہے جس کو اعتقادِ انسانی واجب اور ضروری یا حق سمجھتا ہے، پس اگر یہ اعتقاد غلط اور فاسد ہوتا ہے تو وجدان کا غلطی کرنا یقینی ہے۔

تاریخ ہم کو ایسے بہت ہولناک اعمال کا پتہ دیتی ہے جو وجدان ہی کی وجہ سے عمل میں لائے گئے تھے۔

اس سلسلہ کی ایک واضح مثال ہسپانیہ کے محکمۂ تفتیش کی ہے یعنی بادشاہ فرڈینڈ اور ملکۂ ازبلا کے عہد میں ایسے مفتش مقرر کیے گئے تھے جو اس کا فیصلہ کریں کہ دین (عیسوی) سے کون کون شخص باغی ہو گیا ہے، اُن کے سامنے ایسا شخص پیش کیا جاتا تھا جس پر یہ تہمت لگائی گئی تھی کہ یہ پوپ کی ریاست دینی کا قائل نہیں ہے۔ مگر جب اُس کے دریافت کرنے پر جواب یہ ملتا کہ وہ پوپ کے دینی حلقہ سے باہر نہیں ہے تو اس کا یہ جواب کسی طرح قابل قبول نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ اُس کو بہت سخت عذاب میں مبتلا کیا جاتا یہاں تک کہ وہ مجبور ہو کر دین کے خلاف کہہ اُٹھتا۔ اب مفتشینِ محکمۂ عدالت اُس کے جلا ڈالنے کا حکم دیتے اور کہتے کہ اس کو سخت سے سخت عذاب دے کر زندہ آگ میں جلا دو۔ اس جابرانہ حکم کے ماتحت ایک ہی سال میں صرف اشبیلیہ میں دو سو آٹھ شخص اس حکم کے شکار ہو گئے۔ اور دوسرے شہروں میں دو ہزار سے بھی زیادہ انسان برباد کر دیے گئے۔ اور اُن کے ان اختیارات کی ہمہ گیری کا غلبہ اس درجہ بڑھا کہ وہ آہستہ آہستہ لوگوں کے اندرونی معاملات تک میں دخیل ہونے اور اُن کے رازہائے اندرونی میں بھی دراندازہونے لگے۔ حتیٰ کہ جس شخص کو بھی زندقہ کی تہمت کسی نے لگا دی وہ فوراً اُس کو قید وبند میں ڈال دیتے، اور اُن بیچاروں کو غیر معلوم مدت تک جیلخانہ میں ڈالے رکھتے اور کسی طرح اُن کا فیصلہ نہ کرتے۔ اور طرفہ یہ کہ جو پوپ کی دینی ریاست کے سچے مخلص اور معتقد تھے وہ بھی زندقہ، اور بد دینی کے الزام سے ان کے ہاتھوں نہ بچ سکے۔ وجہ یہ تھی کہ کسی تہمت لگانے والے سے یہ پوچھا ہی نہیں جاتا تھا کہ کس بنا پر اس شخص کو تہمت لگائی جاتی ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہوا کہ کئی لاکھ انسان اس کی بھینٹ چڑھ گئے اور اس ظلم عظیم کا شکار ہو گئے۔

پس ان سزا دینے والوں میں سے اکثر اس بات کا اعتقاد اور یقین رکھتے تھے کہ وہ جو کچھ کر رہے ہیں بالکل ٹھیک اور قطعاً حق کر رہے ہیں، اور ان اعمال میں وہ اپنے وجدان و ضمیر کی اطاعت کر رہے ہیں۔

لیکن اس کے باوجود کہ وجدان کبھی غلطی بھی کرتا ہے، ہمارا فرض یہی ہے کہ ہم وجدان کی اطاعت کریں[1]۔ اس لیے کہ انسان اُسی عمل کے کرنے پر مامور ہے جو اس کے اعتقاد میں حق ہو، اور اس کے لیے ممکن نہیں ہے کہ واقعی جو حق ہے اُس پر عامل ہو۔ جب وہ ایک چیز کو حق سمجھتا ہے اور اُس کے ضمیر و وجدان کی آواز یہی ہے کہ وہ حق ہے تو ضروری ہے کہ اس کی پیروی کرے۔ اور وہ اس بارہ میں بالکل معذور ہے کہ بعد میں اُس کو یہ معلوم ہو کہ یہ حق نہ تھا بلکہ مضر اور باطل امر تھا۔ کیونکہ ہم "اخلاقی حکم" کے باب میں یہ ظاہر کرینگے کہ کسی عمل پر خیر یا شر ہونے کا حکم عامل کی غرض کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ اُس کے نتیجہ کے اعتبار سے

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو شخص اپنے ضمیر کی آواز کی پیروی کرتا ہے وہ خیر اور بہتر کرتا ہے خواہ بعد میں یہ ظاہر ہو کہ اُس کے وجدان سے خطا ہوئی اور وہ عمل نقصان دہ ہے۔ مگر بلا شبہ عمل سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم وجدان اور ضمیر کے سامنے وسعتِ عقل، اصابت رائے، اور قوتِ فکر کے ذریعہ سے منزلِ راہ کو روشن و منور کریں[2]۔ اس لیے کہ وجدان عقل ہی کے تابع فرمان ہے۔ اور عقل جس چیز کو بہتر سمجھتی ہے وجدان اُسی کا حکم کرتا ہے، پس اگر ہم اپنی عقل کو قوی کریں، اور کسی شے کے خیر و شر ہونے کے بارہ میں حکم کرتے ہوئے وسعتِ نظر سے

---

[1] یہ حکم ان معاملات سے متعلق ہے جن کا خیر و شر ہونا منصوص دلائل سے ثابت نہ ہو اور عقل و وجدان کے علاوہ اُس کا کوئی دوسرا راہنما نہ ہو۔ منہ

[2] قوتِ فکر اور اصابت رائے میں وہ دلائل و براہین بھی شامل ہیں جو وحی الٰہی کے ذریعہ انسان کی راہنمائی کرتے ہیں۔ (منہ)

کام لیں تو یقیناً وجدان ہادی و مرشد ثابت ہوگا۔

اور ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے وجدان کی آواز کو سُنیں، اور اس ہی کے امر کا امتثال کریں اگرچہ دوسروں کی رائے اور اُن کا وجدان اس کا مخالف ہی کیوں نہ ہو۔ اور ہم کو کسی طرح ندامت اور دوسروں کی ملامت کے خوف کو اپنے اوپر مسلط نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ہم پر اُسی حق کی پیروی لازم ہے جس کو ہم حق سمجھتے ہیں نہ کہ اُس حق کی جس کو دوسرے حق سمجھتے ہیں۔

وجدان کی تربیت

انسان کے دوسرے قویٰ و ملکات کی طرح وجدان کے لیے بھی یہ ممکن ہے کہ تربیت کے ذریعہ اُس کی نشو و نما ہو، اور تربیت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں اضمحلال و کمزوری پیدا ہو جائے۔ بلکہ وجدان کو مہمل چھوڑ دینے یا اُس کی ہمیشہ نافرمانی کرتے رہنے کی وجہ سے اُس میں نہ صرف ضعف آجاتا ہے بلکہ اُس پر موت طاری ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ مثلاً ایک شخص کو گانا سُننے کا بہت ذوق ہو پھر وہ عرصۂ دراز تک نہ سُنے اور اُس سے باز رہے تو ایسی صورت میں اُس کا ذوق ضعیف و کمزور پڑ جائیگا، بلکہ معدوم ہو جائیگا۔

اس سلسلہ میں ڈارون کی ایک حکایت مشہور ہے۔ اُس کا بیان ہے کہ بچپن میں اُس کو شاعری سے عشق تھا لیکن اُس نے طویل مدت تک شعر پڑھنا یا اُس پر دھیان دینا بالکل ترک کر دیا، نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کی زندگی کے آخری دور میں شاعری کا میلان بالکل فنا ہو گیا اور اُس کا یہ حس بھی جاتا رہا کہ شعر میں کیا حُسن و خوبی ہوتی ہے۔

یہی حال "وجدان" کا ہے کہ وہ تم کو ایک عمل کا حکم دیتا ہے، مگر تم اُس کی نافرمانی کرتے ہو، تو وہ سخت اذیت و ملال محسوس کرتا ہے اور جب تم دوسری بار اُس کی مخالفت کرتے ہو تو پہلے کی بہ نسبت وہ کم اذیت محسوس کرتا ہے، اور پھر انسان برابر ایک بُرائی کے پیچھے دوسری بُرائی کرتا جاتا

ہے اور اُس کو قطعاً یہ احساس باقی نہیں رہتا کہ یہ کوئی ملامت و نفرت کا کام ہی اس لئے کہ اس کے وجدان کی آواز کمزور پڑجاتی ہے، اور اُس کا تسلط ضعیف ہو جاتا ہے۔

اور جس طرح عمل چھوڑ دینے یا گناہ کرنے سے وجدان کمزور پڑجاتا ہے اسی طرح بُروں کی صحبت یا ذلیل قسم کی کتابوں کے طویل مطالعہ سے بھی اُس میں ضعف آجاتا ہے، اور یہ دونوں باتیں وجدان کو اسی طرح بے حس کر دیتی ہیں جس طرح بے حس کر دینے والی دوائیں جسم کو بے حس کر دیا کرتی ہیں۔

اور "وجدان" طاعت و نیکی سے جلد تربیت پاتا ہے، اُس کا دبدبہ زبردست اور اُس کا احساس لطیف ہو جاتا ہے اسی لیے شہری قوانین ایسے ہونے چاہئیں جو وجدان و ضمیر کے نشو ونما میں معین و مددگار رہوں کیونکہ شہری قوانین اگر عمدہ ہوں اور اُن کے احکام "وجدان" کے احکام کے مطابق ہوں تو انسان "اطاعت و نیکی سے قریب تر ہو جائیگا، اور اُس کے وجدان کی طاقت زبردست ہو جائیگی۔

اسی لیے اقوام و امم کے بڑے بڑے "مصلحین" ہمیشہ وجدان کو قوی کرتے اور اپنے احساس کو ترقی دیتے رہتے ہیں، اور جس شے کی اصلاح کے درپے ہوتے ہیں لوگوں پر اُس کی بڑائی اور اہمیت جتاتے رہتے ہیں۔ نیز جو کچھ وہ کہتے یا لکھتے ہیں اُسی کے مطابق اپنے وجدان کو آمادہ اور مشتعل کرتے چلے جاتے ہیں۔

وجدان کے درجات

وجدان کے تین درجے ہیں:۔

پہلا درجہ۔ لوگوں کے خوف سے ادائے فرض کا شعور۔ یہ "نوع" قریب قریب ہر ایک انسان میں پائی جاتی ہے خواہ وہ وحشی ہو یا مجرم یا بچہ، اور بعض حیوانات میں بھی اس کا وجود ملتا ہے۔ یہ شعور بہت سے انسانوں کو ادائے فرض پر آمادہ کرتا ہے اور اگر اُن میں یہ نہ پایا جاتا تو

اُن سے اس ادائے فرض کی ہرگز توقع نہ ہوتی۔

بہت سے "لشکر" میدانِ کارزار سے صرف اس لیے نہیں بھاگے کہ اُن کو لوگوں کی عار کا ڈر، اور طعن وتشنیع کا خوف تھا۔ اور بہت سے انسان صرف اس لیے سچ بولنے کے عادی ہیں کہ اُن کو یہ خوف لگا رہتا ہے کہ جھوٹ بولنے سے کہیں ہم اپنے ماحول اور سوسائٹی میں دروغگو نہ مشہور ہو جائیں، اور اُن کی نگاہوں سے نہ گر جائیں۔

مگر وجدان کی اس قسم میں دو عیب ہیں ایک یہ کہ اس طرح کے انسان اگر اس امر سے بے خوف ہو جائیں کہ لوگ اُن کی حرکات پر نگاہ رکھتے ہیں اور اُن کے اور اُن کے نفس کے درمیان حائل ہیں تو وہ رذائل میں مبتلا ہو جانے کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں۔

دوسرا عیب یہ ہے کہ اس قسم کے آدمی جب کسی پست اور ذلیل ماحول (بیئۃ) میں پھنس جاتے ہیں تو بُرے کام سے جھجکتے ہیں نہ شرمندہ ہوتے ہیں، اور نہ کسی کی رائے زنی سے ڈرتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جرائم کے ارتکاب میں ملوث ہو جاتے ہیں۔

دوسرا درجہ۔ "قوانین" جن امور کا حکم کرتے ہیں اُن کی خفیہ وعلانیہ پابندی کا شعور خواہ یہ قوانین اخلاقی ہوں یا "وضعی" اور وجدان کی یہ نوع پہلی نوع سے زیادہ ترقی یافتہ ہے اس لیے کہ اس حالت میں قوانین کی خلاف ورزی پر خود کو ہر قسم کی سزا سے محفوظ پانے کے باوجود صاحبِ وجدان، قوانین کے سامنے جھک جانے کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے۔ وہ دیانت کے ساتھ امانت والوں کی امانت ایسی حالت میں سپرد کر دیتا ہے کہ مالکِ امانت کے پاس ایک گواہ بھی موجود نہیں ہوتا، وہ اپنے وعدوں اور زبان سے نکلے ہوئے کلمات کی اُسی طرح رعایت کرتا ہے جس طرح اپنے طے کردہ معاملہ کے نفاذ کی حفاظت کرتا ہے اور اس کا یہ طرز اس لیے ہے کہ ایک طرف "قانونِ اخلاق" وفاءِ عہد کی تعلیم دیتا ہے، اور دوسری جانب "قانونِ طبعی" طے کردہ معاملہ کے اجراء

کو ضروری قرار دیتا ہے، اور یہ شخص ہر دو قوانین کے سامنے سرِ نیاز خم کرچکا ہے۔

"وجدان و ضمیر کی اس قسم کا طالب" اگرچہ سزا و عذاب سے کتنا ہی بے خطر کیوں نہ ہو وہ کبھی کسی کو دھوکا نہیں دیگا اور خواہ جھوٹ سے اُس کو فائدہ ہی پہنچتا ہو مگر کبھی جھوٹ نہ بولیگا، اور اگر وہ طالبِ علم ہے تو امتحان دیتے وقت کبھی خیانت کے قریب تک نہ جائیگا، خواہ نگہبان اُس سے غافل ہی کیوں نہ ہوگیا ہو۔ کیونکہ اُس نے خفیہ و علانیہ دونوں حالتوں میں قوانین کی پابندی اپنے اوپر لازم کرلی ہے۔ اور معاملہ اُس کے اور اُس کے نفس کے درمیان ہو یا اُس کے اور دوسروں کے درمیان، اُس کے لیے دونوں حالتیں یکساں ہیں۔

تیسرا درجہ۔ اس درجہ پر بڑے بڑے مصلحینِ اُمت اور زعماءِ قوم کے علاوہ اور کوئی نہیں پہنچتا اور یہ شعور کا وہ درجہ ہے کہ اس میں کسی امر کی پیروی صرف اس لیے کی جاتی ہے کہ اُس کا نفس اُس کو "حق" جانتا ہے، وہ اس سے قطعًا بے پرواہ ہوتا ہے کہ لوگوں کی رائے اور اُن کے قوانینِ متعارفہ اُس کے مخالف ہیں یا موافق۔

وجدان کی یہ قسم تمام اقسام سے قوی تر ہے، یہ صاحبِ وجدان کو اُس الہام کی اطاعت کا حکم کرتی ہے جو اُس کی رائے کے ذریعہ سے اُس تک پہنچا ہے "خواہ اُس کو سخت سے سخت دشواریوں کا ہی سامنا کرنا پڑے"۔ وہ جس بات کو "حق" سمجھتا ہے اُس کے خلاف کسی قید و بند کو تسلیم نہیں کرتا، اور وہ اپنی نظر کو قواعد و قوانینِ متعارفہ سے آگے لیجاتا، اور وسعتِ نظر سے کام لے کر حق کی بنیادوں کو پہچانتا ہے۔ اور جب اُس کو حق ملجاتا ہے تو پھر بڑے سے بڑے انسانوں کی مخالفت کی پرواہ کیے بغیر اُسی پر عمل کرتا ہے۔ بلکہ تمام قوم بھی اگر اس کی مخالف ہو جائے تو وہ حق کے مقابلہ میں ذرہ برابر اُس کی پرواہ نہیں کرتا۔

اور کبھی اس طبقہ کے انسانوں کے لیے یہ صورت اس حدتک پہنچ جاتی ہے کہ "عشق و

فریفتگیِ حق" کے علاوہ اُن کے سامنے کچھ باقی ہی نہیں رہتا اور اس ایک صداقت کے سوا اُن کو کچھ نظر ہی نہیں آتا اور اس درجہ پر پہنچ کر تائید و نصرتِ حق کی راہ میں جان و مال سب کچھ تج دینا اُن کے لیے آسان سے آسان تر ہو جاتا ہے۔

درحقیقت یہ مرتبہ انبیاء و مرسلین (علیہم الصلوٰۃ والسلام) اور اُن کے بعد "عظیم المرتبت مصلحین" ہی کے لیے مخصوص ہے۔ یہ حق کی سربلندی کے لیے نہ ملامت کرنے والوں کی ملامت کی پرواہ کرتے ہیں اور نہ ایذا پہنچانے والوں کی ایذاء کا خوف وہ بے جگری کے ساتھ برابر حق کی ہی جانب دعوت دیتے رہے ہیں، خواہ اُس کی بدولت اُن پر موت ہی کیوں نہ حملہ کر دے۔ اور وہ ہمیشہ اپنے عقیدہ ہی کے مطابق عمل کرتے ہیں، اگرچہ وہ سخت سے سخت عذاب یا انتہائی مصیبت و نکبت ہی میں کیوں نہ مبتلا کر دیے جائیں۔

فرعون نے حضرت موسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کے رفقاء سے کہا تھا:۔

اٰمنتم قبل ان اٰذن لکم انّہ لکبیرکم الذی علّمکم السحر فلاُقطعنّ ایدیکم وارجلکم من خلاف ولاُصلبنّکم فی جذوع النخل ولتعلمنّ اینا اشدّ عذاباً وابقیٰ ۔ قالوا لن نؤثرک علیٰ ما جاءنا من البیّنات والذی فطرنا فاقض ما انت قاض۔ انما تقضی ھٰذہ الحیوٰۃ	فرعون نے کہا تم بغیر میرے حکم کے موسیٰ پر ایمان لے آئے؟ ضرور یہ تمہارا سردار ہے جس نے تم کو جادو سکھایا ہے، اچھا دیکھو میں کیا کرتا ہوں، میں تمہارے ہاتھ پاؤں الٹے سیدھے کٹواؤنگا اور کھجور کے تنوں پر سولی دونگا پھر تم کو پتہ چلیگا ہم دونوں میں کون سخت عذاب دینے والا ہے اور کس کا عذاب دیرپا ہے؟ انہوں نے کہا کہ ہم یہ کبھی نہیں کرسکتے کہ (سچائی کی) جو روشن دلیلیں ہمارے سامنے آگئی ہیں اور جس خدا نے ہمیں پیدا کیا ہے اُس سے منہ موڑ کر تیرا حکم مان لیں۔ تو

الدنیا (الآیہ) (طٰہٰ) کا خاتمہ کرد ے۔(اس سے زیادہ تیرے اختیار میں اور

کچھ نہیں ہے)

اور ان "تینوں درجات" میں سے ہر ایک سے دوسرے تک ترقی کرنے کا ہر وقت موقعہ حاصل ہے، اور جس درجہ پر بھی جو شخص ہے اُس کا اُس سے آگے بڑھ کر ترقی کرنا ناممکن نہیں ہے[1] بلکہ وجدان کی تربیت کے زیرِ اثر وہ درجہ بدرجہ ترقی کرسکتا، اور کرتا رہتا ہے۔

وجدان کی اہمیت

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ہماری دنیوی سعادت اور زندگی کا "مدار" عمال اور کارپیشہ لوگوں کی امانت داری اور اُن کے عمل کی مضبوطی پر ہے، اس لیے کہ کشتیوں، جہازوں اور انجنوں کے "ملاح اور ڈرائیور" اگر اپنے عمل میں چست و چالاک، اور چاق و چوبند نہ ہوں تو بہت سے انسانوں کو معرض ہلاکت میں ڈال دیں۔

اسی طرح اطباء، ڈاکٹر، ماہرین علم ہندسہ، اساتذہ اور ہر قسم کے کارپردازوں کو قیاس کرنا چاہیے اس بارہ میں کبھی بھی دو رائے نہیں ہو سکتیں کہ قوم و ملت بلکہ تمام انسانوں کی "سعادت" اسی میں ہے کہ امن کے ناخدا اور صحت کے ذمہ دار اپنے اپنے فرائض میں چست اور مستعد ہوں، اور اسی طرح دوسرے ذمہ دار بھی اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کریں لیکن سوال یہ ہے کہ ان تمام عمال کو اُن کے عمل اور کارپردازوں کو اُن کی کارپردازی کی "ذمہ داریوں" کا احساس کون کراتا ہے۔ بلا شبہ اس کا ایک ہی جواب ہے وہ یہ کہ تمام انسانوں کو "ادائے فرض" پر آمادہ کرنیوالا اور اُن کے عمل اور اُن کی صناعیوں اور کارگذاریوں کا مضبوط کرنے والا" وجدان اور صرف وجدان ہے" جو اُن کی طبیعتوں، اور اُن کے نفوس کی گہرائیوں میں گندھا ہوا ہے۔

---

[1] البتہ منصبِ نبوت بغیر عطاءِ الٰہی نہیں مل سکتا اس لیے کہ وہ منصب ہے نیابتِ الٰہی کا اور وہ اُسی کی عطاء و نوال سے حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ عمل و کردار کی قوت سے۔

اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ (الانعام) اللہ ہی خوب جاننے والا ہے کہ وہ اپنے منصبِ رسالت کو کس کے سپرد کرے۔

یہی وجدان ہے جو انسانوں کے اعمال میں اس درجہ لطافت اور باریک بینی کا طالب ہے کہ وہ ثواب کی ترغیب اور عذاب کے خوف سے نہ کئے جائیں بلکہ صرف اس لیے کیے جائیں کہ وہ "خیر" ہیں اور اُن سے ادائے فرض انجام پاتا ہے۔

پس جو قوم وملت اپنے وجدان اور ضمیر کا خون کر چکی ہو تو اُس کی سعادت فنا اور اُس کی حیات تک برباد ہو جاتی ہے۔

مثلِ اعلیٰ

اس سے پہلے کہ کوئی مکان تعمیر ہو "نقشہ نویس" اس کا نقشہ تیار کرتا ہے اور نقشہ کشی سے قبل اُس مکان کی پوری شکل وصورت نقشہ نویس کے ذہن میں آجاتی ہے اور پھر اُس کے مطابق وہ نقشہ تیار کر لیتا ہے۔

یہی حال روایت اور واقعہ کے "واضع" کا ہے، وہ روایت کے وجود سے پہلے اپنے ذہن میں اُس کا نقشہ تیار کرتا ہے اور اس طرح پوری روایت کا نقشہ اُس کے ذہن میں نقش ہو جاتا ہے۔

لہذا ہر ایک انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی آئندہ زندگی کو جس طرح پسند کرتا ہے اُس کے اختیار کرنے سے پہلے اُس کے صحیح اور مکمل نقشہ کو پیشِ نظر لائے۔

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان خود اپنے دل سے یہ دریافت کرتا ہے کہ میں کیا ہونگا یا کیا کرونگا؟ اس کے بعد جو صورت ہمارے ذہن میں آتی ہے اور جس کے متعلق ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ وہ آشکارا ہو تاکہ اس سے ہم اپنا "نقشہ زندگی" بنا سکیں اور مسطورہ بالا سوال کا جواب دے سکیں، جدید مصنفین کی اصطلاح میں اس ہی کو "مثلِ اعلیٰ" کہتے ہیں۔

اور یہی "مثل اعلیٰ"[1] انسان کو دوسرے حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے، اس لیے کہ تمام حیوانات کی زندگی کی عام سطح ایک ہی نہج اور ایک ہی طریقہ کی ہوتی ہے اور اُن میں متحرک ترقی نظر نہیں آتی اور اُن کی قدیم سے قدیم زندگی اور آج کی زندگی میں مطلق کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

[1] مثل اعلیٰ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کو ہر ایک انسان اپنی زندگی کی غایت بناتا ہے، اور دوسری وہ جو حقیقت میں تمام غایتوں کی غایت، اور انسانی حیات کی منتہائے مقصد ہے۔ اس دوسری قسم پر ہم آخر میں بحث کرینگے۔
لیکن اس عبارت سے یہ دھوکا نہ ہونا چاہیے کہ اس نظریۂ ارتقار کے مطابق "کمالات انسانی کی روحانی اور اخلاقی ترقی مستقبل کے سپرد ہے اور ماضی کی تاریکی مستقبل کی روشنی سے چمکتی جا رہی ہے۔ کیونکہ یہ علمی اور عملی دونوں اعتبار سے غلط ہے۔ اور اگرچہ یہ مقام تفصیل کو برداشت نہیں کرسکتا تاہم اس قدر ضرور سمجھ لینا چاہیے کہ یہ اس لیے غلط ہے کہ تاریخ کے اوراق اس بات پر شاہد ہیں کہ انسان کے ابتدائی دور میں بھی "اخلاق کا مثل اعلیٰ" عملی طور پر اُسی معراج کمال پر تھا جس کی تعلیم آج جدید نظریوں کے ذریعہ دی جا کر اُس کے حاصل کرنے اور اُس تک پہنچنے کی سعی کی جا رہی ہے۔
اور جب کبھی درمیانی دور میں انسان اُس سے ہٹ کر غلط راہ پر لگ گیا ہے تو قدرتِ الٰہی کے "فطری قانون" نے فوراً کسی رہبر کامل (پیغمبر) کے ذریعہ اُس کی صحیح راہنمائی کردی ہے اور راہنمائی کا یہ سلسلہ آخر کار اُس حد پر پہنچ چکا ہے جس کو مذہب کی زبان میں کلام اللہ "قرآنِ مجید" اور اخلاق کی زبان میں مثل اعلیٰ کی معراج ترقی کا "منتہائے مقصد" کہا جاتا ہے اور جس کی اخلاقی ترقی کا اعتراف دوست اور دشمن دونوں نے یکساں طور پر کیا ہے۔ لہٰذا اس کتاب میں جس مقام پر بھی انسان کی ترقی وارتقاء کی راہ کا تذکرہ کیا جائے اُس سے یہ مراد لیجیے کہ انسان کے سب سے بڑے اخلاقی راہنماؤں "پیغمبروں" نے اور اُن سب کے سردار اعظم "محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" نے عالم انسانی کو علمی و عملی دونوں طریقوں سے یہ سکھایا ہے کہ اخلاقی ترقی اور اُس کی نشوونما ایک متحرک شاہراہ ہے، اور اُس کی "مثل اعلیٰ" کے تعین کے باوجود اُس کے ان گنت درجات ہیں جن کے حصول کے لیے انسان کو اپنی محدود عمر میں کسی جگہ ٹھہر جانے کی اجازت نہیں ہے، اس لیے کہ اخلاق میں "مثل اعلیٰ" کی طلب وجستجو کا مقصد وحید ابدی وسرمدی مسرت وفلاح کا پالینا ہے۔ اور وہ روحانی سعادت کے بغیر ناممکن، اور روحانی سعادت کے لیے ہر ایک انسان کو اپنے ماضی سے مستقبل کی طرف برابر ترقی کرتے رہنا ضروری ہے تا آنکہ وہ دنیوی سعادتوں کے ساتھ ساتھ "ابدی وسرمدی مسرت" تک پہنچ جائے جو اس کی زندگی کا منتہائے مقصد ہے۔ اسی کے لیے زبانِ وحی ترجمان (روحی فداہ ابی وامی) نے ارشاد فرمایا۔

انی بعثت لا تمم مکارم الاخلاق او محاسن الاخلاق۔ — میری بعثت کا مقصد یہ ہے کہ میں انسان کو اخلاق کے "مثل اعلیٰ" کی تکمیل کراؤں اور غایتِ قصویٰ تک پہنچاؤں

اور اسی کے لیے ارشاد باری ہے۔

هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم اٰیٰتنا ویزکیهم و — خدا ہی وہ ذات ہے جس نے ان پڑھوں میں ان ہی میں سے رسول بھیجا جو اُن پر ہماری آیات تلاوت کرتا اور اُن کا تزکیہ (جمعہ ع ۱)

شہد کی مکھیاں جس طرح قدیم زمانہ میں اپنے چھتہ کے سوراخوں کو مسدس شکل میں بنایا کرتی تھیں آج بھی اُسی طرح اُسی شکل میں بناتی ہیں لیکن انسان روز بروز ترقی پذیر ہے، اور اُس کا مستقبل اُس کے ماضی سے بلند و رفیع اور ترقی یافتہ بھی ہوتا جاتا ہے[1]۔ یہ اسی لیے کہ اُس کے پیشِ نظر مثلِ اعلیٰ ہے وہ اُس تک پہنچنے کی سعی بلیغ کرتا ہے اور جب وہ اُس کے قریب پہنچ جاتا ہے تو "مثلِ اعلیٰ" اُس سے اور آگے بڑھ جاتی ہے۔ گویا اس طرح اُس کی ترقی کا چکر ختم نہیں ہوتا۔

لہذا ازبس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے مثلِ اعلیٰ ہو اور وہ اُس کے حصول کے لیے سعیِ بلیغ کرے، اور اُس تک رسائی کے لیے اپنے تمام اعمال کا رُخ اُسی جانب پھیر دے کیونکہ اس دنیا میں انسان اُس **کپتان** کی طرح ہے جو موج در موج متلاطم دریا میں کشتی یا جہاز کی "ناخدائی" کر رہا ہو وہ کشتی کو اُس وقت تک پار نہیں لگا سکتا، جب تک کہ کنارہ سے واقف نہ ہو، اور اُس تک پہنچنے کے لیے اُس نے ایک نقشہ تیار نہ کر لیا ہو، ورنہ تو وہ راہ سے بھٹک جائیگا، اور اُس کی کشتی موجوں کے تلاطم کی نذر ہو جائیگی۔

اسی طرح انسان مختلف "قویٰ" میں گھرا ہوا ہے۔ خواہشات ایک جانب کھینچتی ہیں، صعوبات دوسری جانب پیش آتی ہیں، اور مختلف موثرات الگ اپنا اثر ڈالتے ہیں۔

اب اگر وہ اپنی غرض کو محدود، اور اپنے "مثلِ اعلیٰ" کو معین نہ کرے تو یہی قویٰ اُس کو

ویعلمهم الکتاب والحکمۃ الآیہ کرتا، اور اُن کو کتاب اور حکمت سکھاتا ہے۔

اور اسی کے لیے ارشاد ہے۔ انك لعلی خُلقٍ عظیم (بیشک آپ اخلاق کے سب سے اونچے درجہ پر ہیں)

"تزکیہ اور حکمت" یہی دونوں اخلاق کی عملی و علمی شکلیں ہیں، اور ان ہی ہر دو کے کمال کا نام "مثلِ اعلیٰ" ہے

رہا مسئلہ ارتقاء کا مادی و علمی پہلو سو یہ ایک مستقل معرکۃ الآرا مسئلہ ہے جس کے قبول و عدم قبول کے تمام گوشوں پر بحث کیے بغیر اصل حقیقت کا واشگاف ہونا مشکل ہے اور یہ بحث "مباحثِ اخلاق" کے لیے موزوں نہیں ہے اور جس حد تک اُس کے لیے موزوں ہو سکتی ہے وہ عنقریب آپ کے سامنے آ رہی ہے۔ [1] یہ صرف مادی اعتبار سے صحیح ہے۔

پارہ پارہ کردیں، اور اُس کی راہیں منتشر اور پراگندہ ہو جائیں، اور وہ بھٹکتے ہوؤں کی طرح بے مراد ہو کر رہ جائے

نفوسِ انسانی میں "مثلِ اعلیٰ" کا بہت اثر ہے، اور وہ انسان کی نظر کے سامنے ہر وقت جلوہ آرا ہے، اور اپنی جانب کشش کرتی، اور انسان کو اپنے ثبوت کے لیے دعوت دیتی رہتی ہے

یہی وجہ ہے کہ انسان کے مثلِ اعلیٰ کی حیثیت اُس کے اعمال اور اُس کی زندگی کے طریقوں سے ہی واضح ہوتی ہے، اور اخلاقِ انسانی میں ہر قسم کے موثرات (ماحول مکان اور تعلیم وغیرہ) مثلِ اعلیٰ کی مصلحانہ وساطت ہی سے اثر کرتے ہیں۔ اور صاف صاف بات یہ ہے کہ یکتا اور "منفرد مؤثر" جو براہ راست انسان کو متاثر بناتا ہے "وہ صرف "مثلِ اعلیٰ" ہے۔

مثلِ اعلیٰ کا اختلاف

انسانوں میں "مثلِ اعلیٰ" کا اختلاف اس وسعت کے ساتھ موجود ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے کہ انسانوں کی شمار کے برابر ہی مثلِ اعلیٰ کا اختلاف بھی ہے تو ہرگز مبالغہ نہ ہوگا۔

ایک کو دیکھیے تو اُس کی مثلِ اعلیٰ سرمایہ داری کا حصول، اور زندگی کی ہر قسم کی لذتوں سے بہرہ اندوزی میں منحصر ہے۔ اور دوسرے پر نظر ڈلیے تو اُس کی مثلِ اعلیٰ کامل العقل ہونے علوم کا ماہر بننے، اور معارف پر حاوی ہونے میں ہے۔ اور تیسرے انسان کی مثلِ اعلیٰ وطن پرستی حقوقِ وطنی کی حفاظت و مدافعت، اور قوم کی رفعت و بلندی، اور مساواتِ انسانی کی حمایت و دعوت ہے۔

اِسی طرح "مثلِ اعلیٰ" سادگی اور ترکیب کے اعتبار سے بھی مختلف ہے۔ مثلاً ایک شخص کی مثلِ اعلیٰ ایک سادہ شکل میں ہوتی ہے جس کا نقشہ اُس نے اپنے والدین سے سن سنا کر تیار کیا ہے۔

اور دوسرے کی مرکب شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور وہ اس کا نقشہ اس طرح بناتا ہے کہ اوّل اخلاق سے متعلق بحث و مباحثۂ علمی کرتا، اور اپنے معیارِ صحت کے مطابق خیر و شر کے پیمانہ کو

فضائل اور اُن کے مراتب کو پہچانتا ہے اور پھر اُن کے ذریعہ سے نقشہ تیار کرتا ہے۔

مثلِ اعلیٰ کے اختلاف کا تو یہ حال ہے کہ خود ایک ہی انسان کے ایک زمانہ کے مقابلہ میں دوسرے زمانہ کی "مثلِ اعلیٰ" تک میں اختلاف ہوتا رہتا ہے، اسی طرح ایک قوم کی "مثلِ اعلیٰ" جبکہ وہ منازلِ ترقی کی جانب قدم اُٹھاتی ہے بدلتی رہتی ہے۔

اور یہ کوئی مشکل بات نہیں ہے کہ "مثلِ اعلیٰ" کے بے شمار اور غیر محدود ہونے کے باوجود کوئی انسان یا کوئی قوم اپنے لیے ایک "مثلِ اعلیٰ" کو محدود و معین کرلے۔ البتہ یہ سخت دشوار کام ہے کہ انسان یہ انتخابی فیصلہ کرے کہ حُسن و مناسبت کے لحاظ سے اُس کے لیے کونسی "مثلِ اعلیٰ" قابلِ اختیار ہے۔

کسی ماہرِ علم الاخلاق یا فلسفی کے اختیار سے بھی یہ باہر ہے کہ وہ کسی ایسی باریک اور لطیف مثلِ اعلیٰ کا نقشہ تیار کرے جو ہر ایک انسان اور ہر ایک قوم کے لیے مطابق ہو۔ کیونکہ ایک "مثلِ اعلیٰ" جو کہ ایک شخص کے ملکات (غرائز) اور اُس کے عقل کے درجات کے مطابق یعنی اُس کے ماحول اور ترقی کے دائرہ کے مطابق" ہوتی ہے تو وہ بسا اوقات ان اُمور کے اختلافات کی بنا پر جن کا ابھی ذکر ہوچکا ہے دوسرے شخص کے لیے قطعاً غیر مطابق ہوتی ہے۔

البتہ ایک ماہرِ علم الاخلاق اور فلسفی "مثلِ اعلیٰ" کی ایک ایسی عام صورت کا نقشہ ضرور تیار کرسکتا ہے کہ وہ اکثر انسانوں کے مطابق ہوسکے، جیسا کہ ایک "درزی" ایسا لبادہ تیار کرے کہ وہ متوسط اور متناسب قطع و برید کی وجہ سے انسانوں کی ایک بڑی تعداد کے جسم پر موزوں ہوجائے

اور جس بات کو ہم آخری طور پر کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ انسان کے لیے ایسی کامل و مکمل "مثلِ اعلیٰ" کی ضرورت ہے جو ایسی "خیر و فلاح" کی صورت پیدا کردے کہ انسان اپنی زندگی کے جس گوشہ میں بھی چاہے اُس "خیر" کو اپنا سکے۔ پس انسان کے کردار میں "مثلِ اعلیٰ" یہ ہے کہ وہ اپنے

اندر تا بمقدور امانت، سعیِ عمل، استقلال اور مہارت و کمال کو بہتر سے بہتر طریق پر پیدا کرے۔

اور سیاستِ نفس کے لیے "مثلِ اعلیٰ" یہ ہے کہ ضبطِ نفس رکھتا ہو۔

اور معاملاتِ باہمی میں "مثلِ اعلیٰ" یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ اس طرح کا معاملہ کرے جس قسم کا معاملہ اپنے لیے پسند کرتا ہے، اور دوسروں کے لیے خیر و خوبی کا اُسی طرح خواہشمند ہو جس طرح اپنے نفس کے لیے چاہتا ہے۔

مثلِ اعلیٰ کی تخلیق کن امور سے ہوتی ہے؟

"مثلِ اعلیٰ" کی تکوین و تخلیق میں بہت ہی اہم عامل گھر، مدرسہ اور مذہب ہیں۔ پس جو تربیت کہ بچہ کو گھر میں دی جاتی ہے اور جو کچھ وہاں رہ کر اپنے ماں باپ سے وہ سنتا ہے اور جس نظام پر اُس کے گھر کا کاروبار چل رہا ہے، اسی طرح وہ جو کچھ مدرسہ میں دیکھتا ہے اور اپنے اُستادوں سے سنتا ہے، اور جن کتابوں کو لازمی طور پر اُس کو پڑھایا جاتا ہے، اور مشاہیر میں سے جس قسم کے ارکان سے اُس کے دل میں محبت پیدا کی جاتی ہے، اور اسی طرح جس مذہب کو وہ اختیار کرتا ہے، اور وہ مذہب[1] جس قسم کے نظام کا حامل ہے، اور اُخروی حیات کو جن خد و خال کے ساتھ پیش کرتا ہے"۔ یہی وہ تمام امور ہیں جو "مثلِ اعلیٰ" کی تخلیق و تکوین میں بہت زبردست اثر رکھتے ہیں۔

اسی طرح انسان کے فطری ملکات (غرائز طبیعی) کا اُن صورتوں اور شکلوں کے انتخاب میں کہ جن سے مثلِ اعلیٰ کو ڈھالا جاتا ہے، بہت گہرا اثر اور دخل ہے۔

بہرحال موروثی رجحانات شجاعت و ہمت ہوں یا بزدلی و پست ہمتی" مثلِ اعلیٰ کی تحدید و تعیین میں بلاشبہ مددگار و معین ثابت ہوتے ہیں۔

مثلِ اعلیٰ کا نشو و نما

یہ تو ظاہر ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے "مثلِ اعلیٰ" ہے لیکن انسان کو اکثر یہ نہیں پتہ چلتا کہ یہ "مثلِ اعلیٰ" اُس میں کہاں سے پیدا ہوئی۔ اور اُس کا سبب یہ ہے کہ انسان

---

[1] علمی و عملی شہادت اس کو باور کراتی ہے کہ مذہبِ اسلام ہی اس بارہ میں سب سے بلند اور صحیح مقام رکھتا ہے۔

کی پیدائش کے ساتھ اُس کی پیدائش اور اُس کے نمو کے ساتھ اس کا نمو ہوتا ہے اور وہ اُس کی ہستی سے جُدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ وہ اُس کو پہچان سکے اور یہ جان سکے کہ یہ مثلِ اعلیٰ کب اور کہاں سے اُس کے پاس آموجود ہوئی۔

بچہ کی ابتدائی گھریلو تربیت کے وقت ہی جرثومہ کی طرح "مثل اعلیٰ" کی بھی تکوین ہوتی ہے اور اگر وہ گھر میں خرافات سے پُر حکایات وقصص بھی سُنتا ہے تو "مثل" کی ایجاد میں اُن کا بھی گونہ دخل ہوتا ہے۔ اور اس کے بعد جب کبھی کوئی نیا مُوثر اُس پر اثر انداز ہوتا ہے اُس میں تغیر پیدا ہوتا رہتا ہی خواہ وہ موثر کوئی روایت ہو جس کو اُس نے پڑھا ہے، یا حکایت ہو جس کو اُس نے سُنا ہے، یا کسی باعظمت عمل کی مدح سرائی ہو یا کسی ذلیل عمل کی مذمت و بُرائی۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ بچوں کی طبیعت صغر سنی میں بہادروں کے حالات و حکایات بڑے بڑے کارناموں اور عجیب و غریب حوادث واقعات کے سُننے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتی ہے۔ اور یہ چیز —— بلاشک وشبہ —— اُن کے "مثلِ اعلیٰ" کی نشوونما میں معاون و مددگار ثابت ہوتی ہے۔ اور جب بھی بچہ جوان ہو کر "کارزارِ حیات" میں داخل ہوتا ہے تو اُس کے عملی تجربوں، اور لوگوں سے معاملات کے لین دین کے لیے اس میں ایک ایسی چیز پیدا ہو جاتی ہی جو اُس کی زندگی کی غرض و غایت کو معین کرتی، اُس کی اُمیدوں کی آماجگاہ کو روشن کرتی، اور اُس کے مثل اعلیٰ کو صاف اور واضح کر کے نکھارتی ہے، اور جوں جوں انسان کی نظر میں وسعت اُس کی عقل میں بڑائی اور پختگی پیدا ہوتی جاتی ہے۔ اُس کی مثلِ اعلیٰ میں کمال اور اُس کے اجزا میں تنظیم و تکمیل پیدا ہوتی جاتی ہے۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ "مثلِ اعلیٰ" جس طرح کمال و وسعت کے قبول کا نشانہ بنتی ہے اسی طرح نقص و تنگی کا نشانہ بھی بنتی ہے۔ لہذا وہ لوگ جو اپنی زندگی کو صرف کاروباری لائن میں محدود

رکھتے ہیں، اور اپنی دن بھر کی زندگی میں کوئی ایسی بات پیدا نہیں کرتے کہ جس سے اُن کی عقل کو برتری ہو، اور اُن کی نظر میں وسعت پیدا ہو، تو ایسے اشخاص کی "مثلِ اعلیٰ" تنگ ہو جاتی، اور اُن کے عزائم میں کوتاہی اور پستی آجاتی ہے۔

اور یہی حال اکثر اُن کاروباری اور مزدور پیشہ لوگوں کی بڑی بڑی جماعتوں اور دفتری ملازموں اور کلرکوں کا ہے جو اپنی زندگی کو محدود یا پست خدمات کے علاوہ کسی بڑے اور عظیم الشان کام میں صرف نہیں کرتے۔ اس لیے کہ نہ وہ اپنے مدرکات و عقل میں ترقی پیدا کرتے ہیں اور نہ اپنی نظر کو وسعت دیتے ہیں، اور اُن کی ساری زندگی کا حاصل ایک ہی طرح کے اُلٹ پھیر کے سوا اور کچھ نہیں رہتا، حالانکہ "مثلِ اعلیٰ" کی تنگی و نقص میں بہت بڑا خطرہ ہے۔ اس لیے کہ یہی انسان کو روحِ عمل کی جانب برانگیختہ کرتی اور اُس میں قوت و نشاط کا اضافہ کرتی رہتی ہے، اور یہی اشیاء پر اپنے حکم کو بہتر طریقہ پر چلاتی اور نافذ کرتی ہے کیونکہ انسان اس بات کا عادی ہے کہ وہ کسی شے پر حکم نافذ کرنے یا اُس پر تنقید کرنے میں اپنے مثلِ اعلیٰ ہی کو پیش نظر رکھتا ہے اور پھر خطاء و صواب یا خیر و شر کا حکم دیتا ہے

پس اگر اُس کی "مثل اعلیٰ" محدود اور تنگ ہوگی تو اُس میں قوت و ہمت بھی کم ہوگی، اور اُس کا حکم بھی بُرا اور ناقص ہوگا، اور اگر مثل اعلیٰ ترقی پذیر ہے تو پھر قوت و نشاط میں بھی اضافہ ہوتا جائیگا اور اُس کے ہر امر میں ترقی اور برتری جھلکتی نظر آئیگی۔

(۲)

علمِ اخلاق کے نظریے اور اسکی تاریخ

شعورِ اخلاقی

"علماءِ اخلاق" جن مسائل کو بہت اہم سمجھ کر بحث کرتے ہیں اُن میں سے ایک مسئلہ "شعورِ اخلاقی"[1] کا ہے۔ اس لیے مناسب ہے کہ اس مقام پر اس سے متعلق علماء کے اقوال کا خلاصہ پیش کر دیا جائے۔

ہم زندگی کے کاموں میں اکثر یہ کہا کرتے ہیں کہ یہ "اخلاقی کام ہے اور یہ غیر اخلاقی" تو اس وقت ہمارے اس حکم کا سرچشمہ کیا ہوتا ہے۔ اور وہ کونسی نفسیاتی قوت ہے جو اس حکم کا منشاء اور مولد کہلا سکتی ہے۔ اور ہمارا وجدان یہ کس طرح ادراک کر لیتا ہے کہ یہ کام خیر ہے اور یہ شر اور یہ حق ہے اور یہ باطل؟

ہم روز و شب یہ دیکھتے ہیں کہ ایک "عمل" ایک زمانہ میں بعض اشخاص یا ایک قوم کی نگاہ میں "خیر" سمجھا جاتا اور امرِ حق شمار ہوتا ہے اور وہی "عمل" دوسرے زمانہ یا دوسری قوم کی نظروں میں شر اور باطل گنا جاتا ہے تو آخر اس حکم کی بنیاد و اساس کیا ہے؟

فلاسفہ اس سوال کے جواب میں دو گروہ میں تقسیم ہیں۔

(۱) ایک فریق کا خیال ہے کہ ہر ایک انسان میں قوتِ غریزی (فطری ملکہ) موجود ہے

[1] اگر کوئی کام اخلاق کے مطابق انجام پا جائے تو وہ "عملِ اخلاقی" ہے اور جس اخلاقی راہنمائی پر وہ کام انجام پائے اُس کو "شعورِ اخلاقی" کہتے ہیں۔

جو حق و باطل، خیر و شر، اور اخلاقی و غیر اخلاقی میں تمیز پیدا کرتی رہتی ہے۔ اور اگرچہ مختلف زبانوں، اور مختلف ماحول کے اعتبار سے اُس قوت میں تھوڑا سا اختلاف بھی ہو جاتا ہے لیکن وہ ہر ایک انسان کے اندر موجود، اور پیوست ہے اور اُس کے خمیر میں گوندھ دی گئی ہے اور اس کی وجہ سے ہر ایک انسان کو ایک خاص قسم کا "الہام" ہوتا ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء کے خیر و شر کی قیمت سے خود بخود واقف ہو جاتا ہے اور خواہ ہم علم نہ حاصل کریں اور یہ رائے نہ پیدا کر سکیں کہ یہ چیز شر ہے یا خیر تب بھی ہم میں اشیاء پر ایک نظر ڈالنے سے یہ "الہامی شعور" پیدا ہو جاتا ہے، اور اُس سے ہم خیر و شر کا حکم لگا دیا کرتے ہیں۔

بلاشبہ یہ "قوت" ماحول، زمانہ اور تربیت کا نتیجہ نہیں ہوتی اور نہ کسب و اختیار سے پیدا کی جاتی ہے بلکہ فطری ہے اور ہماری طبیعت کا جزء۔ اور خالقِ فطرت کی جانب سے خیر و شر کی معرفت کے لیے یہ ہم کو اُسی طرح بخشی گئی ہے جس طرح آنکھیں دیکھنے اور کان سُننے کے لیے۔

اسی لیے "اخلاقی حکم" میں اسی قوت پر اعتماد اور بھروسہ کیا جاتا ہے اور اسی کے ذریعہ وہ کسی شے کے مستحسن یا قبیح ہونے کا فتویٰ صادر کرتا ہے۔

اس خیال کے قائل پھر آپس میں مختلف الرائے ہیں بعض اس قوت کا مرجع "قوتِ عقل و فکر" کو بتاتے ہیں اور بعض "قوتِ شعور" کو مگر ان کے اقوال کی تفصیل کو ترک کر کے یہاں اشارہ ہی

ـلـہ اس بحث کا دوسرا عنوان یہ ہے کہ "علمِ اخلاق کا سرچشمہ" کیا ہے؟ بعض کا خیال ہے کہ یہ "وجدان" کا ثمرہ اور نتیجہ ہے۔ ان کو وجدانیین کہتے ہیں، اور ان کا مسلک "وجدانیت" کہلاتا ہے۔ پھر یہ جماعت دو حصوں پر تقسیم ہے ایک اس "وجدان" کا تعلق "قوتِ عقل و فکر" کے ساتھ بتاتی ہے اور دوسری قوتِ شعور کے ساتھ۔ اور بعض کہتے ہیں کہ انسان میں صرف ایک ہی قوت (قوتِ فکر) ہے۔ البتہ اخلاق میں یہ قوت (فکر) اعمال کے نتائج اور اُن نتائج سے پیدا شدہ مقاصد کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے اور اُس کے سرانجام اور حاصل کا نام "تجربہ" ہے۔ اس جماعت کا نام "تجربیین" ہے، اور اُن کے مسلک کو "تجربیاتی" کہتے ہیں۔ (بقیہ نوٹ بر صفحہ ۱۱۳)

کافی ہے۔

البتہ یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ اس "خیال کے قائل" یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ کبھی یہ "اخلاقی قوت" مرض میں بھی مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے وہ شر کو خیر اور خیر کو شر سمجھنے لگتی ہے۔ تاہم اس مرض کی وجہ سے وہ اسی طرح قابلِ ملامت نہیں ہے جس طرح آنکھ اپنے امراض کی وجہ سے قابلِ ملامت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جس طرح کبھی "قوتِ عقلیہ" سے خطا ہو جاتی ہے اسی طرح "قوتِ خلقیہ" سے بھی خطا ہو جانا تعجب کی بات نہیں ہے۔

بہرحال جس طرح ہم حساب کے چند طلبہ کو "ضرب" کا سوال دے دیں تو یقیناً بعض اُن میں سے صحیح حل کرینگے اور بعض غلط اور اس کے باوجود ہم یقین کے ساتھ یہ کہہ دینگے کہ صواب اس حل کے ساتھ ہے اور اُس کے ساتھ نہیں۔ اسی طرح "احکامِ اخلاقی" میں بھی وہ مختلف ہوتے ہیں۔ بعض ایک عمل کو شر کہتے ہیں اور بعض خیر اور اس حالت میں یقیناً ایک کی رائے صائب ہے اور دوسرے کی خطا، باقی تمام ملکاتِ انسانی میں بھی ہر ملکہ کا یہی حال ہے۔

اس رائے کی پوری وضاحت آنے والی فصل میں اُس وقت کی جائیگی جبکہ ہم مذہب

(بقیہ نوٹ صفحہ ۱۱۲) اس مسئلہ میں ہم کو "وجدانیت" کے نقطۂ نظر کی تائید زیادہ ملتی ہے اس لیے کہ جن دو چیزوں کی بنا پر اس مسلک کو اختیار کیا گیا ہے "اخلاقی نظریہ" کو اُن دونوں سے ہر حالت میں وابستہ ہونا ضروری ہے۔ ان میں سے ایک کا تعلق "عقل و خواہش" کے باہمی رشتہ سے ہے یعنی جب انسان پر متضاد خواہشات کا غلبہ ہو تو کسی ایسے شعبۂ عقل کی ضرورت ہے جو ان خواہشات کے سنگِ راہ کو ہٹا کر کسی معقول اصول کی راہنمائی کرے۔
اور دوسری کا تعلق "شخصی و جمہوری نفع کے علم" سے ہے۔ کیونکہ انسانی زندگی میں دو فائدے ہوتے ہیں۔ ایک "شخصی" اور دوسرا "عمومی اور جمہوری" اور یہ ظاہر ہے کہ عمومی فائدہ شخصی کے مقابلہ میں زیادہ کارآمد، دیرپا اور وسیع ہے، تو بلاشبہ ایک ایسے "شعبۂ عقل" کی ضرورت ہے جو انسان کو شخصی فائدہ سے بلند کر کے جمہوری فائدہ کی جانب متوجہ کر سکے۔ اور یہ دونوں شعبے "وجدان" کے تابع ہیں "تجربہ" کے نہیں، اور دونوں شعبوں کے دائرۂ عمل جدا جدا ہیں ایک نہیں ہیں۔ مختصر از اخلاقیات صفحہ ۳۱۸ و ۳۱۹۔

"فراست" پر کلام کرینگے۔

(۲) دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ خیر و شر کی معرفت کا اعتماد ـــــ دوسری چیزوں کی معرفت کی طرح ـــــ تجربہ پر قائم ہے، اور اُس کا نشو و نما زمانہ کی ترقی، ترقیِ فکر اور کثرتِ تجربات پر مبنی ہے۔ اور ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان کے اندر خیر و شر کے ادراک کے لیے قوتِ فکر کے علاوہ کوئی فطری و طبعی حاسہ موجود نہیں ہے۔ اور تجربہ ہی اُس کو یہ علم بخشتا ہے کہ بعض اعمال پر وہ خیر کا حکم لگا سکے، اور بعض پر شر کا۔

مثلاً ایک شخص نے مختلف اعمال کیے، اور پھر اُن کے نتائج کا مشاہدہ کیا تو بعض کے نتائج کو اچھا پایا اُن کے لیے خیر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا۔ اور بعض کے نتائج کو بدترین پایا تو اُن کے شر ہونے پر حکم لگا دیا، لہٰذا جس قوتِ اخلاقیہ کے ذریعہ سے ہم خیر و شر کو پہچانتے ہیں وہ صرف تجربہ ہے۔ اور جب جب کوئی قوم تجربہ کے میدان میں بڑھتی جاتی ہے تجربہ" اخلاق سے متعلق" اُس کی رائے کو اعتدال کی طرف لاتا رہتا ہے اور وقتی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اس کے اعتدال میں بھی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اور افراد و اقوام میں اشیاء پر خیر و شر کے حکم لگانے میں جو اختلافِ آرا نظر آتا ہے وہ کثرتِ تجربات سے پیدا شدہ وسعتِ ادراک کے تفاوت پر مبنی ہے۔

نیز اعمال پر خیر و شر کے احکام کا صادر ہونا اُس غایت اور غرض کے ماتحت ہے جو ہمارے اعمال یا اعمال کے محرکات کا مقصدِ وحید ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ ہمارے اندر اُن کے لیے ایک طبعی اور فطری ملکہ موجود ہے۔

اور "یہ شعورِ اخلاقی" جس کا ہم ادراک کرتے ہیں اور جو تجربہ کا نتیجہ ہے۔ درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے وحشیوں کی خرافات سے نکل کر مہذب و متمدن انسانوں کی آرا تک بلند ہوتا جاتا ہے اور اقوام کی ترقی کے زیر اثر اب بھی برابر ترقی کر رہا ہے[1]۔

[1] ملاحظہ ہو کتاب H. Rashdall's Ethics. و کتاب مبادی الفلسفہ A.S. Robert

خیر و شر کا پیمانہ

اگر ہم کسی کمرہ کے طول کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پیمانوں میں سے کسی ایک پیمانہ مثلاً "گز"
کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اُس کے ذریعہ سے کمرہ کی پیمائش کر لیتے ہیں، یہی حال اُس وقت
ہوتا ہے جبکہ کسی شے کے وزن یا ناپ کو معلوم کرنا ہوتا ہے تو "خیر و شر" کی معرفت
کا پیمانہ یا ترازو کون سی شے ہے یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے؟ کیونکہ انسان اکثر اپنی نظروں میں
ایک شے کے خیر و شر ہونے کے متعلق اختلاف رکھتے ہیں۔ بعض اُن میں سے اس کو خیر سمجھتے
ہیں اور بعض شر جانتے ہیں بلکہ ایک ہی شخص ایک وقت میں اُس شے کو خیر جانتا ہے اور دوسرے
وقت میں اُسی کو شر سمجھنے لگتا ہے۔ تو آخر وہ کونسا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ سے ہم اشیاء پر خیر و
شر ہونے کا حکم لگا سکیں؟

اس سوال کے جواب کے لیے ہم چند مشہور پیمانوں کا تذکرہ کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

(۱) عُرف

انسان ہر زمانہ اور ہر موقعہ پر اپنی قوم کے عادات سے متاثر ہوتا ہے اس لیے کہ وہ
اپنی قوم ہی میں نشو و نما پاتا اور دیکھتا ہے کہ "قوم" بعض اعمال سے شغف رکھتی اور بعض سے پرہیز
کرتی ہے۔ اور یہ وہ وقت ہوتا ہے کہ کسی شے پر حکم لگانے والی (اُسکی اپنی قوت) میں ابھی تک نمو نہیں
ہوا ہے۔ لہذا وہ قوم ہی کی تقلید میں بہت سے کام کرتا، اور بہت سے اعمال سے بچتا رہتا ہے،
اور ہر ایک قوم کے پاس ایک خاص "عرف" ہے اور اُسی کی پیروی میں قوم کی بھلائی
سمجھی جاتی ہے، اور بچوں کو اُسی کے زیر اثر ادب سکھایا جاتا ہے اور اُن میں یہ شعور پیدا کیا جاتا ہے

کہ اس میں ایک خاص قسم کی تقدیس ہے اور جو شخص بھی اُس سے باہر جاتا اور اُس کے خلاف چلتا ہے تو اُس کے عمل کو ذلیل سمجھا جاتا، اور وہ عرفِ قومی کا باغی شمار کیا جاتا ہے۔ اور قوم "عُرف" کے احکام کردنی و ناکردنی کو مختلف طریقوں سے نافذ اور جاری کرنے کی سعی کرتی ہے، اُن میں سے چند طریقے حسب ذیل ہیں :۔

(۱) رائے عامّہ ۔ یہ عرف پر چلنے والوں کی مدح وستائش کرتی، اور اُس سے مخالف راہ اختیار کرنے والوں کا استہزار کرتی اور مذاق بناتی ہے۔

پس قوم کے خصائل وعادات یعنی طریقۂ لباس، خورونوش، بات چیت، ملاقات، زیارات اور تمام تقلیدی امور اسی لیے بہت ہی محکم اور مضبوط ہوتے ہیں کہ عامۃ الناس اُس طریقہ پر چلنے والوں کی مدح سرائی کرتے اور اُن کی مخالفت کرنیوالوں کی مذمت وتحقیر کرتے رہتے ہیں یہی وہ باعث وسبب ہے جو ایک امت کے افراد کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ دوسری اُمت کے اُن عادات وخصائل کا مذاق اُڑائے اور استہزا کرے جو اُن کی اپنی عادات وخصائل کے خلاف ہیں۔

(۲) روایات ونقول ۔ وہ تمام روایات ونقول جو تم کہانیوں اور افسانوں کے نام سے بیان کرتے ہو، اور اُن میں یہ تذکرہ کرتے ہو کہ جن لوگوں نے عرف کی مخالفت کی تھی، جن اور شیاطین نے اُن سے انتقام لیا، اور جنھوں نے اُس کے حکم کی اطاعت وپیروی کی فرشتوں نے اُن کو اچھا بدلہ دیا۔

(۳) قومی ومذہبی نشانات ۔ وہ تمام اُمور جو قومی ومذہبی نشانات، تہوار، مجالس ومحافل، اور موسیقی (وغیرہ) کی شکل میں قائم کیے جاتے ہیں، یہ ایسے امور ہیں جو رجحانات طبعی کو برانگیختہ کرتے، اور اُن اُمور کی پیروی پر آمادہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے تہوار منائے جاتے اور مجالس

منعقد کیجاتی ہیں۔

اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کی انسان بالطبع خوشی کے موقع پر، رنج کی حالت میں، عرسوں کے زمانہ میں قبور کی زیارت میں اور اسی طرح کے دوسرے موقعوں پر پیروی کیا کرتا ہے۔

اور یقیناً لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آیا ہے کہ وہ خیر و شر کا معیار عرف کی موافقت و مخالفت ہی کو سمجھتے تھے۔ اور جن امور کے بارہ میں عرف کی سند نہ ہوتی تھی اُس میں وہ آزاد ہوتے تھے کہ جس طرح جی میں آئے کریں۔ بلکہ اکثر عامۃ الناس ہمارے زمانہ میں بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں اور بہت سے کام کرگذرتے ہیں نہ اس لیے کہ وہ کسی عقلی اساس پر قائم ہیں بلکہ محض اس لیے

ؔ دراصل "عرف" چند مجموعۂ امور کا نام ہے۔ بعض وہ قومی عادات وخصائل جو اس لیے عادت بنے کہ اُن کو ہمارے آباء و اجداد نے اپنے غریزہ (فطری ملکہ) کی بنا پر انجام دیا تھا۔

بعض وہ اعمال جو اگرچہ عقل پر مبنی نہیں ہوتے مگر اُن کا مبنیٰ "حظِ نفس" ہوتا ہے۔ مثلاً قوموں کا ایک وقت بعض اعمال سے فال نیک لینا اور دوسرے وقت میں اُن ہی کو فال بد شمار کرنا اور اس تغیر کا سبب یہ ہوتا ہے کہ مثلاً وہ ہوا کی سبک رفتاری کو پسند کرتے تھے لیکن کسی ایک وقت میں اُن کے آباؤ اجداد کی کشتی الٹ جانے یا تند آندھی کی مصیبت آجانے سے اُن کے اعتقاد فاسد نے یہ جگہ لے لی کہ جب کبھی ایسا وقت پھر آئیگا اس قسم کے حادثات ضرور رونما ہونگے۔ اور سابق کی طرح مصائب کا شکار بننا لازم ہوگا۔

اور بعض وہ قوانین اور آئین جو کسی قوم کے رجحانات میں استحسان اور قبولیت کا درجہ پاچکے ہوں اور ان کو سلف سے خلف تک اس استحسان و قبول کی صورت میں اُنھوں نے بطور وراثت پایا ہو، مثلاً بعض وہ اعمالِ جرأت و تہور جو اگرچہ فی الحقیقت غیر مفید ہیں مگر ایک قوم کے آئین اور رسم و رواج میں قبولیت حاصل کرچکے ہیں۔

اور بعض وہ تجربے جو پہلے لوگوں نے بعض اعمال کے متعلق کیے اور اُن میں کچھ کو مفید پایا اور کچھ کو مضر اور بالآخر اُنھوں نے خود بھی اُن کے مفید و مضر ہونے کا اعتقاد قائم کرلیا اور پچھلوں کو بھی ان کے اختیار اور اُن سے اجتناب کی ترغیب دی۔ (مؤلف)

کہ اُن کی قوم کی عادات و رسوم کے مناسب ہیں اور بہت سے کاموں سے اس لیے بچتے ہیں کہ اُن کی قوم میں اُن کا رواج نہیں ہے، گویا اُن کے خیال میں خیر و شر کا پیمانہ صرف اُن کی قوم کا عرف ہے اور بس۔

تم نے اکثر عوام میں دیکھا ہوگا کہ اگر اُن کے کنبہ کا کوئی شخص بیمار پڑ جائے تو وہ کبھی دوا دارو نہ کرینگے اور کسی طبیب کو نہیں دکھلائینگے کیونکہ ایسا کرنے میں اُن کی قوم اُن پر کوئی تنقید اور نکتہ چینی نہیں کرتی اور اگر وہ مریض مرجائے تو اُس کے سوگ اور ماتم میں بے شمار خرچ کر ڈالینگے محض اس لیے کہ وہ اگر ایسا نہ کرینگے تو اُن کا ماحول اُن کو سخت عار دلائیگا کیونکہ ایسا نہ کرنا اُنکے لیے عرف میں قابلِ اعتراض ہے اور غیر پسندیدہ ہے۔ (علیٰ ہذا القیاس)

لیکن بحث و نظر کے بعد یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ عرف کسی طرح خیر و شر کا پیمانہ نہیں بن سکتا، اس لیے کہ اُس کے بعض اوامر و احکام قطعاً غیر معقول ہوتے ہیں اور بعض سخت مضرت رساں

دیکھیے بہت سے ایسے اعمال ہیں جن کی خطاء اور بُرائی آج روز روشن کی طرح ظاہر و باہر ہے مگر بعض اقوام اُن کو بہترین عمل شمار کرتی اور اُن کے کرنے کا حکم دیتی تھیں، جیسا کہ لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا۔ بعض عرب قبیلوں میں اور دوسرے ملکوں کی بعض اقوام میں زمانۂ جاہلیت میں معیوب اور گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ قرآن عزیز میں ہے۔

واذا بُشّر احدھم بالانثیٰ ظلّ	اور جب کوئی اُن کو خوشخبری سُناتا کہ تمھارے لڑکی
وجھہٗ مسودًا وھو کظیم۔ یتواریٰ	پیدا ہوئی ہے تو اُن کے چہرہ پر سیاہی دوڑ جاتی
من القوم من سوءِ ما بُشّر بہٖ	اور وہ غصہ میں کپکپا جاتے اور قوم سے اُس
ایمسکہٗ علیٰ ھُونٍ ام یدسّہٗ	بُرائی کو جس کی بشارت دیے گئے تھے چھپاتے
فی التراب الا ساءَ ما یحکمون (نحل)	پھرتے تھے کہ اُس کو ذلت کے ساتھ روکے رکھیں

یا اُسے زندہ درگور کر دیں۔ آگاہ ہو کہ وہ بہت بُرا حکم کرتے ہیں

اسلام آیا تو اُس نے جاہلیت کی اس عادتِ بد سے اُن کو روکا اور اُس عمل کا گناہ اُن پر واضح کیا، اور رومیوں میں باپ کو اولاد کے مار ڈالنے یا زندہ رکھنے کا قانونی حق تھا، اور آزاد انسانوں کو زبردستی غلام بنا لینا اس طرح عام تھا کہ اُس کو ختم کرنے میں سخت سے سخت محنت و مشقت کے باوجود یورپ کی نوآبادیات میں صدیوں تک کامیابی نہ ہو سکی۔ البتہ گذشتہ قریبی زمانہ میں اُس کا انسداد ہو سکا۔

اور اب بھی افریقہ کے درمیانی علاقوں میں حبشیوں کی آبادیوں میں کسی سیّاح کا امن سے گذرنا ناممکن ہے اس لیے کہ اُن کا اعتقاد ہے کہ اجنبیوں کے لیے اُن پر کوئی راہ نہیں ہے لہٰذا وہ قتل کر دینے کو ادنیٰ گناہ بھی نہیں سمجھتے، اور نہ اُن کی زندگی کی حفاظت اپنے ذمہ ضروری جانتے ہیں۔

مگر آج اس زمانہ میں ہم اُن تمام عادات و خصائل پر خطاکاری کا حکم لگاتے، اور اُن کو نہایت بُرا جانتے ہیں۔ تو جب "عرف" اتنی کثرت کے ساتھ خطا کرتا رہتا ہے تو کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا کہ ہم اُس کو اپنے اعمال کا پیمانہ بنائیں کہ جس سے خیر و شر کی تمیز کر سکیں۔

نیز اگر لوگ اسی مبدءِ "عرف" پر گامزن رہتے تو زمانہ اپنی قدامت سے ایک انچ آگے نہ بڑھتا اس لیے کہ بلا شبہ اس کی ترقی کے کفیل وہی افراد ہیں جو اپنی قوم کے غلط طرزِ عمل کو غلط سمجھتے، اور مبنی بر خطا جانتے ہیں، اور اُن میں ایسی شجاعت اور دلیری پائی جاتی ہے جو اُن میں اس قدر قدرت پیدا کر دیتی ہے کہ وہ عرف کے مخالف اور حق کے داعی بن جاتے ہیں، پس وہ کھلے بندوں عُرف کی مخالفت کرتے اور قدامت کے خلاف اعلان جنگ بپا کرتے، اور اس کے لیے آپ کو تکالیف و مصائب کا شکار بناتے ہیں اور اُن کی اس حالت سے متاثر ہو کر بہت سے انسان اُن کے ارد گرد جمع ہو جاتے، اور اس انتشار میں اُن کی رائے کو قبول کرتے ہیں، تا آنکہ قدیم غلط روی مٹ جاتی ہے اور اُس کی جگہ حق و صواب لے لیتا ہے[1]۔

[1] انبیاء علیہم السلام کی بعثت اسی مقصد کو پورا کرتی ہے اور اُن کے جانشین مصلحین اُمت ہمیشہ اسی اعلانِ حق کے جہاد میں مصروف رہتے ہیں

البتہ یہ صحیح ہے کہ عُرف میں پیمانہ بننے کی صلاحیت نہ ہونے کے باوجود اُس کا تھوڑا بہت فائدہ ضرور ہے اس لیے کہ وہ انسانوں کو نیک عادات کی مخالفت سے کبھی باز بھی رکھتا ہے۔ کیونکہ بہت سے چوری اور شراب خوری سے بچنے والے محض اس وجہ سے بچے رہتے ہیں کہ اُن کے عرف میں یہ رسم ورواج نہیں پایا جاتا، اور اس بات کا اُن کو ہر دم خوف لگا رہتا ہے کہ اُن کا ماحول اُن پر تنقید کریگا، اور اُن کی تحقیر و تذلیل کے درپے ہو جائیگا۔

۲۔ مذہبِ سعادت

فلاسفہ کی اس علمی بحث کے سلسلہ میں کہ خیر و شر کا پیمانہ کیا ہے ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ صرف "سعادت" ہی ایک چیز ہے جو خیر و شر کا پیمانہ بن سکتی ہے یعنی اُن کا خیال یہ ہے کہ انسانی زندگی کا سب سے بڑا مقصد اور غایت الغایات صرف "حصولِ سعادت" ہے اور بس۔ اور "سعادت" سے اُن کی مُراد وجودِ لذت اور فقدانِ الم ہے نہ کہ "سعادتِ اخروی"

بہرحال وہ صرف "لذت" کو اعمالِ خیر و شر کا پیمانہ تسلیم کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جس عمل میں جس درجہ کی بھی لذت پائی جائے اُسی مقدار سے وہ خیر ہے۔ اور جس درجہ کا اس میں الم موجود ہو اُسی مقدار سے وہ شر ہے۔ مگر "مذہبِ سعادت" کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان مطلق "لذت" کا طالب ہو خواہ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ تر ہی کیوں نہ ہو ——— اس لیے کہ کوئی عمل بھی معمولی سی معمولی لذت سے خالی نہیں ہوتا ——— بلکہ وہ اس کا طالب و داعی ہے کہ انسان بڑی سے بڑی "لذت" کی خواہش کرے، اور اگر اُس کو اعمال پر اختیار دے دیا جائے تو وہ سب سے بلند اور اعلیٰ و ارفع لذت کو اختیار کرے۔

نیز لذت کی مقدار کا اندازہ کرنے کے لیے دو چیزوں "شدت" اور "مدت" کا لحاظ

ضرور کرنا چاہیے ـــــــــ اِس لیے کہ شدت سے کیفیت اور مدت سے اُس کے زمانۂ بقا کا پتہ چل سکیگا ـــــــــ اسی طرح الم کے اندازہ کے لیے بھی اِن دونوں کی رعایت مفید ہے کیونکہ الم کے ذریعہ لذتِ سالبہ کا حال معلوم ہوتا ہے۔

اس کو یوں سمجھو کہ اگر ہمارے پاس تین لذتیں ہوں تو اُن کا اندازہ ترتیب وار (۳ و ۴ و ۵) مقدارِ لذات کے ساتھ کرنا چاہیے۔ پس جس لذت کی مقدار (۵) ہو وہ بلا شبہ اُس لذت سے بہتر اور افضل ہے جس کی مقدار (۳ یا ۴) ہے اور (۳+۴ = ۷) درجہ کی لذت (۵) کے مقابلہ میں افضل رہیگی (علیٰ ہٰذا القیاس)

اِسی طرح اگر آلام کو (۳ و ۴ و ۵) کی نسبت سے اندازہ کریں تو (۳) درجہ کا الم (۴ و ۵) درجہ کے الم سے بہتر رہیگا، اس لیے کہ وہ لذت سے قریب ہے اور (۴) درجہ کا الم (۵) درجہ سے افضل ہوگا۔ (علیٰ ہٰذا القیاس)

اور اگر کسی عمل میں لذت (۴) درجہ ہو اور الم بھی (۴) درجہ تو اخلاقی نقطۂ نظر سے اُس عمل کا کرنا نہ کرنا مساوی حیثیت رکھیگا۔

اور اگر دو لذتیں "شدت" (کیفیت) میں برابر ہوں تو وہ لذت افضل رہیگی جو "مدت" (بقا) کے اعتبار سے طویل اور دراز ہو۔

فلاسفہ کی یہ جماعت بھی دو گروہ میں تقسیم ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ عامل کی لذتِ شخصی ہے اور وہ اُس کا نام "مذہبِ سعادتِ شخصیہ" رکھتے ہیں۔

اور دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ ہر ایک ذی حس مخلوق کی "مشترکہ لذت" ہے، اور اُس کا نام "مذہبِ سعادتِ عامہ" ہے۔

سعادتِ شخصی

اس مذہب کی "آواز" انسان کے لیے ضروری قرار دیتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے لیے بڑی سے بڑی لذت کا طالب، اور خواہشمند ہو، اور اُس کا فرض بتاتی ہے کہ وہ اُس کے حصول کے لیے اپنی تمام توجہ کو صرف کردے۔

پس اگر انسان متردد ہو کہ دو کاموں میں سے کس کام کو کرے۔ یا کسی ایک کام کے بارہ میں سوچتا ہو کہ کرے یا نہ کرے تو اس مذہب کے مطابق اُس کو یہ غور کرنا چاہیے کہ ان میں شخصی لذائذ و آلام کے درمیان کیا تناسب ہے، اور مقابلۃً کس عمل میں لذت و الم کی کمی اور بیشی ہے۔ اس کے بعد جس عمل میں لذتوں کا وزن زیادہ نظر آئے وہ خیر ہے اور جس میں آلام کا وزن زیادہ ہو، وہ شر ہے اور جس میں دونوں برابر ہوں اُس کے کرنے نہ کرنے میں وہ مختار ہے۔

اس مذہب کے ارباب مذہب کا یہ قول ہے کہ ہر شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ اور اُس کی سعادت اس معاملہ میں "لذت" ہی کو مدار سمجھے پس جو شے انسان کو لذائذ تک پہنچا سکے اُسی پر عمل کرے، کیونکہ جو عمل بھی اس مقصد اور غرض تک پہنچائے وہی خیر ہے۔

اس مذہب کا سب سے بڑا راہنما ابیقور[1] ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اعمال کا وزن صرف

---

[1] ابیقور (Epicurus) یونانی فلسفی ہے (۳۴۱ سنہ ق م سے ۲۷۰ سنہ ق م تک زندہ رہا) ۳۰۶ سنہ ق م میں اُس نے اپنا ایک اسکول قائم کیا، اور چھ سو برس سے زائد مدت تک وہ لوگوں میں مقبول رہا، اُس نے اپنی تعلیمات کو منطق، طبیعات اور اخلاق میں جدا جدا تقسیم کیا ہے۔ ان میں سے اس مقام کے لیے سب سے اہم "مباحث اخلاقیہ" ہیں۔ اُن کے بارہ میں جو اُس کی رائے ہے اُس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

(۱) ابیقور (Epicurus) کا خیال ہے کہ سعادت یا لذت ہی انسان کا منتہائے مقصد ہے اور اُس کے علاوہ زندگی میں کوئی خیر نہیں ہے اور الم سے زیادہ دوسری کوئی شے شر نہیں ہے۔ (بقیہ بر صفحہ ۱۲۳)

وقتی لذائذ و آلام کے اعتبار سے نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس کے لیے انسان کو اپنی زندگی کے پورے نظامِ عمل کو پیشِ نظر رکھنا اور پھر یہ غور کرنا ضروری ہے کہ زندگی کے پورے نظام میں کونسا عمل اُس کے لیے سب سے زیادہ موجب لذت ہے اور کونسا باعثِ الم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۲) اور اخلاق صرف حصولِ سعادت کے لیے عمل کرنے کا نام ہے اور یہ کہ محض ذاتی فضیلت کی کوئی قیمت نہیں ہے، اُس کی قدر و قیمت بھی صرف اُس لذت کی وجہ سے ہے جو اُس کے ہمرکاب ہے۔

ابیقورس کے "علم الاخلاق" کا تنہا یہی ایک مبدء یا یہی ایک اساس ہے اُس کے علاوہ جو کچھ اُس کے یہاں پایا جاتا ہے اُسی لذت کی شرح و تفصیل ہے جس کو وہ حیاتِ انسانی میں خیرِ محض سمجھتا ہے۔

ابیقورس کے نزدیک "لذت" کے وہ معنی ہرگز نہیں ہیں جو زمانۂ موجودہ میں سمجھے جاتے ہیں اور جیسا کہ قورینائین کا خیال ہے۔ بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ ہم کو اول زندگی کے تمام مراحل پر نظر ڈالنی چاہیے اس کے بعد ہم لذتِ حیات کے حصول کے لیے طالب ہوں، پس اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مثلاً عیش و لذت کے بعد اس سے کہیں زیادہ تکلیف و الم پیش آنے والا ہے تو ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم اپنی خواہش کی باگوں کو روکیں اور موجودہ لذت کے لئے دائمی الم کو دعوت نہ دیں۔

اور اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ رنج و الم سہنے کے بعد ایک بڑی لذت ہاتھ آئیگی تو اُس الم کا برداشت کرنا ازبس ضروری اور فرض ہوگا۔ گویا وہ لذتِ کامل کی طلب، اور الم انگیز انجام سے گریز کا داعی ہے۔

(ب) ابیقورس یہ بھی کہتا ہے کہ عقلی و روحانی لذتیں بدنی و جسمانی لذتوں سے زیادہ اہم اور قابل توجہ ہیں اس لیے کہ جسم تو لذت و الم کا احساس اُسی وقت تک کر سکتا ہے جس وقت تک کہ اُس کا وجود ہے۔ نیز جسم نہ تو ماضی لذتوں کی یاد رکھ سکتا ہے اور نہ لذاتِ مستقبل کی توقع اُس میں پیدا ہو سکتی ہے لیکن روح ان ہر دو قسم کی لذتوں کی یاد اور توقع رکھ سکتی ہے اور رکھتی ہے۔ اس لیے اُس کی لذتیں پائدار اور سرمدی ہوتی ہیں۔ اور عقل و روح جسم کی ہر قسم کی لذات و حصول لذات کی بھی شریک رہتی ہے، اور لذات سے متعلق یادِ ماضی اور توقع مستقبل کا اور اضافہ کرتی ہے۔ ابیقورس اس لیے یہ بھی کہتا ہے کہ بہترین لذت ——— کہ جس کی جستجو کرنا ازبس ضروری ہے ——— طمانیتِ عقل و روح کی لذت ہے۔ اور وہ اس کا بھی قائل ہے کہ انسان کو سعادت کے بارہ میں خارجی لذتوں کا ہرگز اعتبار نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اس معاملہ میں اپنے نفس کی اندرونی حالت پر اعتبار کرنا لازم ہے (یعنی یہ کہ نفس و روح کو اطمینان حاصل ہے یا نہیں) اُس کے خیال میں ایک دانا اپنی ہر قسم کی جسمانی تکالیف و آلام کے باوجود "مالکِ سعادت" (سعید) ہو سکتا ہے، اس لیے کہ راحتِ نفس اور اطمینانِ عقل ہر قسم کے (بقیہ بر ۱۲۴)

اس لیے کہ مثلاً تلخ دوا کا استعمال تکلیف والم کا باعث ہوتا ہے لیکن اکثر اُس کا استعمال اس تکلیف سے زیادہ تکلیف یعنی "مرض" کے مٹنے کا سبب بنجاتا ہے۔ اس لیے اس قسم کے عمل کو خیر ہی کہا جائیگا۔ اور عقلمند کی طاقت سے یہ ہرگز باہر نہیں ہے کہ وہ آئندہ حاصل ہونے والی بہترین لذت کے مقابلہ میں وقتی اور ناپائیدار لذت کو ترک اور ماضی کو شاندار مستقبل پر قربان کردے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۲۳) جسمانی لذائذ سے بہتر اور برتر ہے۔

باایںہمہ اُس کے نزدیک عمدہ اور پاک جسمانی لذتیں نہ ناجائز ہیں اور نہ قابلِ حقارت وذلت، اور جب تک کہ اُن کے استعمال سے دائمی لذت کو نقصان اور ضرر نہ پہنچے کسی شخص کا اُن سے فائدہ اُٹھانا، اور متمتع ہونا ہرگز قابلِ اعتراض نہیں ہوسکتا۔

اور ابیقوریون عقلی لذتوں میں سے سب سے بہتر لذت "صداقت" کو سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کا مدرسہ یا اسکول چند ٹھوس فلسفیوں کی فلسفیانہ موشگافیوں کا مجموعہ نہیں تھا، بلکہ "صادقین" کا ایک گروہ تھا جو عملی صداقت کو معیارِ زندگی بنائے ہوئے تھا۔

(ج) ابیقوریون ایجابی لذتوں کے مقابلہ میں سلبی لذتوں کی جانب زیادہ متوجہ ہیں اور لذتِ سلبیہ سے اُن کی مراد "الم کا نہ ہونا" ہے۔ اسی لیے وہ لذائذِ ثابتہ کو مستقل اہمیت نہیں دیتے، اور اُس کے ساتھ فقدانِ الم کو ضروری جانتے ہیں۔ اور نہ وہ یہ مانتے ہیں کہ لذتوں کے حصول کے لیے شعور واحساس کو برانگیختہ کیا جائے بلکہ اُن کے یہاں سب سے زیادہ زور سلبی لذتوں پر (مثلاً قلق واضطراب پیدا کرنے والے امور سے پرہیز، قلبی سکون واطمینان کے مخالف امور سے اجتناب) دیا جاتا ہے۔

(د) ابیقوریوں کا مذہب یہ بھی ہے کہ "سعادت" حاجات وضروریات اور رغبتوں کی کثرت اور اُن کی بالیدگی پر موقوف نہیں ہے بلکہ اُن کے خیال میں حاجتوں اور رغبتوں کی کثرت "وجودِ سعادت" کے لیے بہت زیادہ موجب ضیق وپریشانی بنجاتی ہیں اور "سعادت میں ترقی" کرنے کے بجائے انسانی زندگی میں پیچیدگیاں اور دقتیں پیدا کرنے کا سبب ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ بہت اہم فریضہ ہے کہ ہم اپنی طاقت ومقدرت کے موافق اپنی خواہشات وضروریات کو کم سے کم تر بنائیں۔

ابیقور خود بھی سادہ معاشرت رکھتا تھا اور اپنے پیروؤں کو بھی یہی تلقین کرتا تھا کہ اُس کی طرح سادہ زندگی بسر کریں۔ اُس کا اعتقاد تھا کہ سادہ اعتدال اور عفت کی زندگی "سعادت" (لذت) کے بہترین وسائل میں سے ہے اور یہ کہ لوگوں کی اکثر خواہشات مثلاً "طلبِ شہرت" وغیرہ نہ ضروری ہوتی ہیں اور نہ مفید۔

اِسی اصول کے پیشِ نظر اُنھوں نے عقلی و روحانی لذت کو جسمانی لذت کے مقابلہ میں افضل و برتر سمجھا ہے کیونکہ جسمانی لذت ایک بے وقعت اور فنا ہونے والی چیز ہے، اور لذتِ عقلی ایک سرمدی اور ابدی لذت ہے۔ اسی طرح جسمانی لذت اُس تحصیلِ علم کے مقابلہ میں ' جو کہ طمانیت کا باعث بنتا ہے۔ ہیچ در ہیچ ہے۔ اور یہی وہ پائدار لذتیں ہیں جن کے ذریعہ انسان حوادثِ زمانہ، اور انقلاباتِ دہر کے مقابلہ کے لیے سامان مہیّا کرتا ہے۔

لہذا اس مذہب کے مطابق فضائل صرف اس لیے فضائل کہے جانے کے مستحق ہیں کہ وہ عمل کرنے والے کے لیے "بہتر لذت" کا سبب بنتے ہیں۔ مثلاً "پاکدامنی" فضیلت ہے اور "فحش زندگی" ذلالت کیونکہ اگر باریک بینی سے محاسبہ کیا جائے تو پاکدامن کو اپنی پاکدامنی میں نفس کی مخالفت، ذلت کے آلام سے تحفظ، انسانوں کی نظروں میں احترام، اور اپنی ثقاہت کے اعتقاد سے جو لذت و نشاط حاصل ہوتا ہے وہ اُس کی نگاہ میں فحش کار انسان کی اس وقتی لذت سے جس کے بعد دُکھ درد موجود ہے، اور عدم ثقاہت، بربادیِ مال و آبرو، اور صحت کے مقابلہ میں ہر طرح قابلِ ترجیح اور لائقِ اختیار ہے۔ اس ایک ہی مثال پر سچ کے مقابلہ میں جھوٹ کو اور امانت کے مقابلہ میں خیانت وغیرہ کو قیاس کر لیجیے۔

بعض لوگوں کو ابیقور کے مذہب کی حقیقت سمجھنے میں سخت ٹھوکر لگی ہے، اس لیے کہ اُن کے خیال میں ابیقور کا مذہب "انسان" کو جسمانی لذتوں کے انہماک، اور شہوات و خواہشات پر جرأت کی دعوت دیتا ہے۔ اس غلط فہمی کی بنا پر اُنھوں نے ابیقور کے مذہبِ اخلاق میں فاسق و فاجر کے فسق و فجور کو بھی شامل کر لیا۔ حالانکہ اُس کی تعلیم میں ان بیہودہ امور کے لیے قطعاً کوئی جگہ نہیں ہے بلکہ خود اُس نے اپنی بعض کتابوں میں اس غلط فہمی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔

اس دور جدید میں اس مذہب کے قائل بہت ہی کم ہیں، البتہ ہوبز (سنہ ۱۵۸۸-۱۶۷۹ء) اور اُس کے مقلدین کا یہ مذہب ضرور رہا ہے۔

غرض اُنھوں نے خیر کے تمام رجحانات کو حُبِ ذاتی اور لذتِ شخصی میں محدود کر دیا، اور صاف کہہ دیا کہ ہم کسی عمل کو جب ہی خیر یا شر کہینگے کہ ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں عامل کے لیے اس مقدار میں لذت پائی جاتی ہے اور اس مقدار میں الم۔

اس مذہب میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ یہ انسان کو "خود بیں اور خود غرض" بناتا ہے، اور دوسرے انسان زندہ رہیں یا مرجائیں، نفع اُٹھائیں یا نقصان پائیں اُس کو اپنی ذات کے علاوہ کسی سے سروکار نہیں رہتا۔ اور اگر اُس کو دوسرے انسانوں کے نفع کی جانب کبھی رغبت ہوتی بھی ہے تو صرف اس لیے کہ اُس کے خیال میں اُس کا ذاتی نفع اُس پر منحصر ہے۔ اور اسی طرح اگر اُس کو کسی کے رنج سے رنج اور دُکھ سے دُکھ پہنچتا ہے تو وہ بھی محض اس لیے کہ اُس رنج اور دُکھ کا اثر اُس کی ذات پر بھی پڑتا ہے۔

اس دنیائے انسانی میں ہمیشہ ایسی جماعتیں اور ایسے انسان موجود رہے ہیں اور رہتے ہیں جو اس مذہب سے ناآشنا ہونے کے باوجود اس مذہب کی عملی زندگی پر کاربند رہنا ضروری سمجھتے، اور اُس کے بتلائے ہوئے نظریہ پر عامل نظر آتے ہیں۔

سرمایہ دار، مزدور، صنّاع، تاجر، وظیفہ خوار، اور ملازم پیشہ ان میں سے کسی طبقہ پر نظر ڈالیے ہر طبقہ کا ایک بڑا گروہ اپنے اعمال میں صرف خود بینی اور ذاتی منفعت کا خواہاں نظر آئیگا۔ اور دوسروں پر اگر اُن کی نظر پڑیگی تو محض اس نیت سے کہ یہ میرے ذاتی مصالح کی خدمت کے لیے ایک "پونجی اور سرمایہ" ہیں

تم ان کی زبانوں پر انسانیت، مساوات، اخوت، وطنیت، ایثار اور قربانی اور

اسی قسم کے بہت سے بے معنی الفاظ پاؤ گے لیکن در اصل اُن کی نظروں میں "فضیلت" فقط اسی کے معنی ہیں کہ تنہا اُن کی ذات کو "لذت" اور نفع حاصل ہو اور بس۔

ان کی حقیقی حالت کا نقشہ شاعر کے اس مصرعہ سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔

اذا مِتُّ ظمآنًا فلا نزلَ القطر

(اگر میں پیاسا مر جاؤں تو دنیا میں پھر کبھی ایک قطرہ پانی نہ برسے)

مگر جب حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اصل تعلیم، اور اسلام کی مقدس تعلیم نے ضرورت کے وقت قربانی کو فرض قرار دیا، ایثار، احسان اور اخوت کو بہترین فضائل میں شمار کیا، اور علم و عقیدہ کے ساتھ ساتھ اُس کی عملی مثالیں اور عظیم الشان نمونے پیش کیے، اور جب ان مذاہب کو فروغ ہوا، اور اُنکی بیش از بیش ترقی ہوئی تب "ابیقوری" مذہب کو گھن لگنا شروع ہو گیا، اور آہستہ آہستہ وہ فنا ہونے لگا۔ اس لیے کہ "ایثار اور قربانی" جیسے شریفانہ فضائل کا "حُبِ ذات اور خود غرضی" کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے۔

اس اہم اعتراض کے علاوہ اس مذہب پر یہ چند اعتراضات اور کیے گئے ہیں۔

(۱) اگر خیر و شر کا پیمانہ شخصی و انفرادی لذت ہے تو پھر ناممکن نہ سہی مگر سخت دشوار ہو جائیگا کہ حُسنِ سلوک اور احسان کو فضیلت کہا جا سکے حالانکہ دنیا رانسانی کا اس پر اجماع ہے کہ بہت بڑی فضیلت ہے۔

(۲) اگر انسانوں کے درمیان باہمی علاقہ کا خیال مطلق نہ کیا جائے، یا یوں کہہ دیجیے کہ اگر شخص و فردِ کو جماعت کا عضو نہ شمار کیا جائے اور اُس کے عضو ہونے کے لحاظ سے اُس پر جماعت کے حقوق و واجبات کا اعتبار ترک کر دیا جائے اور ان حقوق و واجبات میں جماعت کے افراد کا جو نفع و نقصان یا لذت و الم ہے اس کی بھی پرواہ نہ کی جائے، تو پھر فضیلت

اور وناوت، خیر اور شر کے کوئی معنی ہی باقی نہیں رہتے۔ اور اگر ان امور کا لحاظ ضروری ہے تو پھر لذتِ شخصی کو خیر و شر کا آلہ تسلیم کرنا بالکل غلط ہے۔

(۳) اس مذہب کو صحیح تسلیم کر لینے کے یہ معنی ہیں کہ جو شخص دوسروں کے مصالح اور منافع کی خاطر اپنی لذت بلکہ زندگی کو تج کر ایثار کرے تو وہ قابلِ نفرت وحقارت ہے، اور جو اپنی ذاتی مصالح پر جماعت کی سعادت اور حیات کو قربان کر دیے وہ باعثِ عزت وتکریم ہو حالانکہ ایسے ذلیل لچر اور پوچ نظریہ کو کوئی ذی ہوش بھی ایک لمحہ کے لیے قبول نہیں کر سکتا

(ب) مذہب سعادتِ عام[1]

مذہبِ منفعت

اِس مذہب کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو اپنی زندگی میں جس چیز کا طالب اور جویا ہونا چاہیے وہ نوعِ انسانی بلکہ ہر ذی حس کی "سعادت و فلاح" ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔

جب ہم کسی کام پر خیر یا شر ہونے کا حکم لگائیں اور دیکھیں کہ اس عمل سے لذت و الم میں سے کونسی چیز ظاہر ہوتی ہے تو اُس وقت صرف ذاتی اور شخصی لذائذ و آلام پر ہی نظر نہ رکھیں بلکہ تمام نوعِ انسانی، نوعِ حیوانی، بلکہ تمام ذی حس اشیاء کے لذائذ و آلام کا لحاظ رکھیں اور یہ بھی ضروری ہے کہ اسی صرف عام حالاتِ زندگی میں حاصل ہونیوالی، یا موجودہ وقتی لذات و آلام ہی تک نظر کو محدود نہ رکھیں بلکہ اس سلسلہ میں گہری نظر سے کام لیں اور دور رس اور مستقبلِ بعید کے لذائذ و آلام کو بھی پیشِ نظر رکھیں۔ اور پھر اُن اعمال سے حاصل شدہ لذت والم کا تناسب معلوم کریں۔ پس اگر لذائذ کا پلہ بھاری ہے تو وہ خیر ہے اور اگر آلام کا پلہ وزنی ہے تو وہ عملِ شر ہے۔

---

[1] (*Universalistic Hedonism.*) اور مذہب سعادت شخصیہ (*Egoistic Hedonism*)

لیکن اس قاعدہ کو ایک قید کے ساتھ مقید کر دینا ضروری ہے وہ یہ کہ بعض اوقات اگرچہ اعمال کی لذتوں کی "مقدار" آلام و مصائب کے مقابلہ میں غالب ہوتی ہے تاہم وہ عمل "خیر" نہیں بنتا بلکہ شر کہلاتا ہے۔ مثلاً انسان کو چند اعمال کے متعلق یہ اختیار دیا جائے کہ ان میں سے اپنی استطاعت کے مطابق جس کو چاہے کام میں لائے، اور ان میں سے ہر ایک عمل کی لذت کی مقدار الم کی مقدار سے زیادہ ہو مگر ان میں ایک عمل ایسا بھی ہو جس میں باقی اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار بہت زیادہ پائی جاتی ہو۔

مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ ہمارے پاس تین اعمال (ا) (ب، ج) ہیں ان میں سے (ا) میں لذت (۸) درجہ کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں ہے اور (ب) میں لذت (۷) کی مقدار میں اور الم (۳) کی مقدار میں ہے اور (ج) میں لذت (۵) کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں پایا جاتا ہے۔

ان میں سے ہر ایک عمل پر یہ صادق آتا ہے کہ لذت والم کے تناسب میں ہر ایک میں الم کے مقابلہ میں لذت کی مقدار زائد ہے لیکن عامل کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ عمل (ب) اور (ج) کے ساتھ ساتھ (ا) کا عامل بھی ہو کیونکہ اگر وہ (ب) اور (ج) کا تو عامل ہوا مگر (ا) کا عامل نہ بنا تو مجموعۂ عمل کے اعتبار سے اُس کا یہ کردار "شر" ہے خیر نہیں ہے۔

اس لئے کہ غور و فکر اور باریک بینی کے بعد ہم پر یہ انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے عمال کو خیر جب کہا جائے گا کہ ہماری استطاعت میں ان مجموعہ اعمال کے بعد کوئی عمل ایسا باقی نہ رہے جو ان کا نعم البدل کہلا سکے اور جس کو ان کے مقابلہ میں برتری اور افضلیت حاصل ہو اور جس کا ثمرہ (لذت) ان کے کئے ہوئے اعمال سے زیادہ اور فزوں تر ہو۔

پس اگر کچھ اختیاری اعمال ایسے ہیں جو لذت و نشاط کا سبب بنتے ہیں مگر ان میں سے ایک عمل

کی لذت بہت زیادہ ہے تو "اخلاق" کا یہ فیصلہ ہوگا کہ صرف یہی عمل قابلِ عمل ہے اور باقی اعمال کے کرنے کی مطلق ضرورت نہیں ہے اور اگر انسان کی اپنی طاقت و قدرت کے دائرہ میں چند ایسے اعمال ہیں جو لذت کے سبب بننے میں یکساں اور برابر ہیں تو پھر ان میں سے ہر ایک عمل اپنی جگہ خیر ہے اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔

بہر حال اس مذہب کے ارکان "ابیقوریون" کی طرح کسی عمل سے تنہا عامل کی لذت کے خواہش مند نہیں ہیں بلکہ اس عمل کے ساتھ جس انسانی، حیوانی بلکہ ذی حس فرد و جماعت کا بھی علاقہ ہو اُن سب کی لذت کا لحاظ ضروری قرار دیتے ہیں، اور عامل کا فرض سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے عمل کے نتیجہ اور ثمرہ کا محاسبہ کرتے وقت صرف اپنی ذات ہی کو پیش نظر نہ رکھے بلکہ تمام متعلقہ ذی حس کی خیر کو سامنے رکھے۔ اور "سعادت عامہ" کا یہ لحاظ کچھ ایک خاص فرد یا مخصوص جماعت ہی کے فرائض میں سے نہیں ہے بلکہ ہر فرد اور ہر جماعت کا یہ فرض ہے کہ وہ سعادتِ عام کو پیش نظر رکھے، اور فضائل کو فضائل اس لئے کہا جائے کہ اُن سے تمام انسانوں اور ذی حس اشیاء کے لئے آلام کے مقابلہ میں لذات زیادہ مثمر اور بار آور ہوتی ہیں اور رذائل کو رذائل اس لئے کہا جائے کہ اُن سے لذات کے مقابلہ میں آلام و مصائب کے پھل بہت زیادہ ملتے ہیں۔

پس "سچائی" (مثلاً) بلاشبہ فضیلت ہے اس لئے کہ وہ جماعتی سعادت اور سعادتِ عام میں اضافہ کرتی ہے، اور جماعتوں کی ترقی و بقاء اُسی سے ہے، اس لئے کہ ہم ہر وقت اپنی صحت کی حفاظت کے لئے ایک طبیب اور عمارات و پل وغیرہ کی تعمیر کے لئے ایک مہندس اور جسم کے خواص معلوم کرنے کے لئے ایک ماہرِ کیمیا اور طلبہ کی عقل و دانش کو حذاقت کی مفید تربیت دینے کے لئے ایک اُستاذ کی ضرورت محسوس کرتے، اور ہمیشہ اُن کیلئے محتاج رہتے ہیں سو اگر "سچائی" کا وجود نہ ہوتا تو ہم کس طرح نہ اُنکے اقوال پر بھروسہ کر سکتے، اور نہ ان کی رائے سے فائدہ اُٹھا سکتے، اور جب ہم نے "سچائی" کے بادوں سے مذکورہ بالا سعادت کو برستے دیکھا تو تسلیم کرنا پڑا کہ وہ بلاشبہ "فضیلت" ہے اور افرادِ انسانی کے لئے ضروری

سمجھا کہ وہ ہمیشہ "سچائی" کو ہی اختیار کریں اگرچہ بعض افراد کے لئے وہ الم کا سبب ہی کیوں نہ بن جائے
یا "رشوت" (مثلاً) وہ ذلیت ہی، اس لئے کہ جب حاکم نے مجرم سے "رشوت" لے لی تو اُس کو
بری کردیا، اب اُس کا یہ عمل مجرم کی بے باکی اور جرم پر بے خوفی کا باعث بنا، اور اُس کا یہ اعتقاد ہوگیا
کہ "رشوت" کے ذریعہ میں ہمیشہ جرم سے بری ہوسکتا ہوں، اور اس اعتقاد کی بنا پر وہ جرم کیلئے اور جری
ہوگیا۔ تو یہ ایک ایسا عمل ہے جو جرائم اور مظالم میں اضافہ کرتا، اور بہت سی حق تلفیوں کا سبب بنتا ہے
اور اس طرح وہ جماعت اور جماعتی زندگی کے مصائب و آلام کے لئے پیش خیمہ اور بہت بڑا عذاب ثابت
ہوتا ہے لہذا اسکو حرام اور ممنوع قرار دیا گیا اگرچہ وہ جماعت کے کسی فرد (یعنی حاکم یا مجرم) کے لئے نفع اور
لذت کا باعث ہی کیوں نہ ہو۔

غرض تمام اعمال کو اسی ایک کسوٹی پر پرکھنا چاہیے، اور جب کسی عمل پر خیر یا شر کے حکم لگانے کا ارادہ
ہو تو یہ ضرور زیر بحث آنا چاہیے کہ یہ قوم اور جماعت کے لئے باعثِ "لذت" ہے یا موجبِ "الم"، اور
پھر یہ غور کرنا چاہیے کہ اگر اس میں لذت و الم دونوں موجود ہیں تو ان دونوں کے درمیان کیا تناسب ہے
لذت کی مقدار غالب ہے یا الم کی؟

اس مذہب کے داعی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس میزان میں اعمال کا وزن بہت دیر طلب اور قدرے
مشکل ہے لیکن نتائج اور ثمرات کے اعتبار سے بہت زیادہ مفید اور قابلِ اعتبار ہے۔

علاوہ ازیں فضائل ورذائل کے اصولوں کو بھی اسی میزان سے تولا جاتا، اور اُس کے بعد ان پر
خیر یا شر کا حکم لگایا جاتا ہے۔ مثلاً "کرم" فضیلت ہے اور "بخل" ذلالت "صدق" خیر ہے اور "کذب" شر پس اگر
ان کی کسی جزئی پر حکم لگانا ہو تو ان اصولوں میں سے کسی اصول ہی کے زیر اثر لگانا چاہیے، یعنی اگر کوئی
عمل، صدق، یا کذب کے دائرہ کے اندر ہو تو اُس پر وہی حکم لگانا چاہیے جو صدق یا کذب پر لگایا گیا
ہے اور ایسی صورت میں اُن جزئیات کے لئے براہ راست خیر و شر کے پیمانہ کی ضرورت باقی نہ رہیگی۔

البتہ اس (پیمانہ) کی ضرورت اُس وقت پیش آئیگی جب کوئی عمل ان اصولوں میں سے کسی اصول کے تحت میں نہ آتا ہو مثلاً وہ عادات وخصائل جن کی اچھائی یا بُرائی اختلافی ہے جیسا کہ جسم پر نشانات[1] اگونے کا مسئلہ یا پردہ کا مسئلہ۔ سو ایسے مسائل کے لئے وہی پیمانہ استعمال کیا جائے گا جو ابھی مذکور ہوچکا یعنی جذبات سے متاثر ہوئے بغیر باریک بینی اور سنجیدگی کے ساتھ بحث ومباحثہ کرکے دیکھا جائے کہ اُس کے لذائذ و آلام کے درمیان کیا تناسب ہے پس اگر اُس کے آلام "لذائذ" پر غالب ہیں تو وہ بلاشبہ شر ہے خواہ کہنے والے اُس کو خیر ہی کیوں نہ کہتے ہوں، اور اگر لذائذ کا غلبہ ہے تو وہ یقیناً خیر ہے خواہ لوگ اُس کو شر ہی سمجھتے ہوں، اُس کا نام "مذہبِ منفعت" ہے اور اس کے سب سے بڑے داعی فیلسوف بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲ م) اور جون سٹوارٹ میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ م) اور استاذ سجویک ہیں۔

استاذ سجویک نے اس مذہب کے درست ہونے پر حسب ذیل دلیل پیش کی ہے۔

بلاشبہ لذت ونشاط ہی تنہا ایک ایسی شے ہے جس کی جانب انسان کو فطری رغبت ہوتی ہے، اور اگر ہم کو تمام اعمال کے متعلق اختیار دیا جائے تو اُس وقت انتخاب کا سہارا یہی لذت بنے، اور عقل یہی راہنمائی کرے کہ ہم کو وہی عمل اختیار کرنا چاہئے جو سب سے زیادہ لذت کا باعث ہو، اور یہ کہ ہم عقل کی راہنمائی کو ترک کرکے ہرگز اپنی خواہشات کے احکام کے زیرِ اثر نہ رہیں۔ اور یہ کہ لذتوں کے حصول کے معاملہ میں موجودہ زندگی کے ساتھ ساتھ زندگی کے مستقبل کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہئے۔

اور جس طرح ہم اپنی ذات کے لئے اُس نعمت کے متلاشی ہیں اسی طرح دوسرے انسانوں کے لئے بھی اس نعمت کے خواہاں ہوں اس لئے کہ جب ہم وسیع النظر بن کر اُس تعلق پر غور کرتے ہیں جو افراد اور جماعت کے درمیان یا افراد میں فرد فرد کے درمیان قائم ہے تو بلاشبہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ کسی ایک شخص کی منفعت (لذت) کو دوسرے شخص کی منفعت (لذت) پر نہ خاص برتری حاصل ہے اور نہ اہمیت لہٰذا عقل کا تقاضہ یہی ہے کہ جس طرح انسان اپنے نفع وخیر پر نظر رکھتا ہے اسی طرح دوسروں کے نفع وخیر

[1] اسلام نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس کا نقصان اُس کے فائدہ سے بہت زیادہ ہے ۱۲

پر بھی نظر رکھے۔

لذت کے متعلق منفعین کی رائے

"مذہب منفعت" کے ارکان نے جس "لذت" کو خیر و شر کا پیمانہ قرار دیا ہے وہ اُن کے یہاں بہت وسیع معنی میں مستعمل ہے یعنی اُس کے دائرہ میں حسی معنوی جسمانی اور عقلی و روحانی سب قسم کی لذات شامل ہیں۔

اور بہت سے منفعین کہ جن میں بنتام بھی شامل ہے ایک لذت کو دوسری لذت پر کمیت اور مقدار کے لحاظ سے فضیلت دیتے ہیں یعنی وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کون سی لذت بڑی ہے اور کون سی چھوٹی؟

بنتام کی رائے یہ ہے کہ تمام لذتیں صفت میں متشابہ اور نوع میں متحد ہیں، اور اُن کے مابین فضیلت کا مدار شدت، مدت، قرب، اور تحقق پر ہے۔

بنتام کے بعد مل کا زمانہ آیا تو اُس نے یہ رائے ظاہر کی کہ لذتوں کو ایک ہی نوع میں متحد ماننا صحیح نہیں ہے بلکہ اُن میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے، اور اُس کے نزدیک جس طرح کمیت اور مقدار میں لذائذ مختلف ہوتی ہیں اسی طرح کیفیت کے لحاظ سے بھی اُن میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح ایک لذت دوسری لذت سے بڑی ہوتی ہے۔ اسی طرح اُن کے باہم شرف اور مجد میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ مثلاً عقلی و روحانی لذتیں شرف و فضل کے اعتبار سے جسمانی لذتوں سے بلند ہونگی، اسی طرح معنوی لذائذ کا رتبہ حسی لذائذ کے مقابلہ میں اعلیٰ و ارفع ہوگا۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب لذائذ کے درمیان چھوٹے اور بڑے ہونے کا فرق نہ ہو تو پھر یہ کس طرح شناخت کیا جا سکتا ہے کہ یہ لذت دوسری لذت سے فضل یا قدر و قیمت کے لحاظ سے اعلیٰ ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ "ارباب بصیرت" اور ماہرینِ اخلاقیات کے ہاتھ میں ہے۔ کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ دو لذتوں کو اول آزماتے ہیں، اور پھر ان میں سے ایک کو اختیار کر لیتے، اور دوسری پر اُس کو ترجیح دیتے ہیں اور باوجود اس واقفیت کے کہ اختیار کردہ لذت میں تکالیف و مصائب بھی

پوشیدہ ہیں وہ اُس ہی کو منتخب کرتے ہیں، اور کسی قیمت پر ترک کردہ لذت کی بڑی سے بڑی مقدار کو اُس کے عوض میں لینا پسند نہیں کرتے۔ یہ کیوں؟ صرف اس لئے کہ وہ اپنی حذاقت و مہارت سے دونوں کی صحیح حقیقت کا اندازہ لگا لیتے، اور افضل و اعلیٰ کے مقابلہ میں مفضول اور ادنیٰ کو چھوڑ دیتے ہیں۔

تم کوئی ایک مثال ایسی پیش نہیں کر سکتے کہ کوئی ذکی، بے وقوف بننے پر یا کوئی حقیقی طالب علم، جاہل رہنے پر آمادہ ہو گیا ہو۔ اگرچہ وہ دونوں خوب جانتے ہیں کہ بے وقوف اور جاہل اپنے ان اوصاف پر ہمیشہ مگن اور خوش رہتے ہیں۔

اُسی طرح کسی طالب علم سے یہ توقع فضول ہے کہ وہ ذکاوت اور علم کے مقابلہ میں کسی بڑی سے بڑی جسمانی لذت کو قبول کر لینے پر آمادہ ہو جائے گا۔[۱]

لذت و سعادت میں بھی "کہ جن کی جانب انسان نگاہ لگائے بیٹھا ہے" اشخاص و افراد کے اختلاف سے بہت کچھ اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اور جس طرح حیوان اور انسان کی سعادت میں بہت بڑا تفاوت ہے اُسی طرح عاقل اور جاہل کی سعادت میں بھی بہت بڑا فرق ہے۔ اور اسی اختلافِ سعادت کے پیچھے وہ دنیائے عقل ہے کہ جس میں انسان زندگی گذارتا ہے

پس اگر اُس کا یہ "عالمِ عقل" محدود اور تنگ ہے تو اُس کے لئے حصولِ لذت آسان ہے کیونکہ اُس کا دائرہ بھی تنگ اور محدود ہی ہوگا۔ اور اگر اُس کا "جہانِ عقل" وسیع ہے تو پھر اُس کے لئے اُن لذتوں کا حصول "کہ جن کے لئے یہ چشم براہ ہے" بہت دقت طلب ہے کیونکہ وہ ایسی لذات کا طالب ہے جن کا مقام بہت بلند اور ارفع و اعلیٰ ہے۔ مِیل کا قول ہے کہ جو شخص معمولی لذتوں کا خواہشمند ہو اُس کو کافی فرصت ہے کہ وہ اُن لذتوں کو زیادہ سے زیادہ حاصل کرے لیکن جو شخص وسیع النظر اور ترقی پسند ہے وہ تو یہ یقین رکھتا ہے کہ جو کچھ بھی اُس کو حاصل ہے وہ ناقص اور مقصد کے لئے ناکافی

---

[۱] مختصر فصل ثانی رسالہ "مِیل" از کتاب مذہب المنفعۃ

ہے اور اس سے بہت زیادہ کی ضرورت و حاجت ہے۔ مگر ساتھ ہی وہ اپنے حوصلہ کے مطابق اِس نقص کے تحمل و برداشت کا خوگر بھی ہوتا ہے اور اُس کو مطلق یہ حسد نہیں ہوتا کہ فلاں شخص کو میری طرح اس لذت کے ناقص ہونے کا شعور کیوں نہیں ہے اس لئے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ جس شخص میں یہ شعور موجود نہیں ہے وہ سعادتِ کبریٰ اور خیرِ اکبر سے قطعاً محروم رہتا ہے۔

متفکر اور مصیبت زدہ "انسان" بننا خوش باش و راحت کوش "خنزیر" بننے سے اچھا ہے اور "مصائب کا شکار ہونے، اور جام زہر نوش کرنے کے باوجود، "سقراط" بننا خوش عیش بے وقوف بننے سے بہتر ہے[۱]۔

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو طویل اور لذتِ دراز کی بحث میں نہ پڑنا چاہئے بلکہ اشرف و اعلیٰ اور انواعِ لذائذ میں سے "بہترین لذت" کو زیرِ بحث لانا چاہئے۔

جارج ایلیوٹ کہتا ہے کہ جب تک ہم اپنے افکار و خیالات کو وسعت نہ دیں اور اُن میں بلندی نہ پیدا کریں، اور جس چیز کو اپنے لئے پسند کرتے ہوں دوسروں کی منفعت کے لئے بھی اُسی کو پسندیدہ نہ سمجھیں اُس وقت تک ہم ہرگز "سعادتِ کبریٰ" کو حاصل نہیں کر سکتے۔

مگر یہ واضح رہے کہ سعادت کا یہ بلند مقام اپنے اندر سخت مصائب و آلام پوشیدہ رکھتا ہے تاہم جن کی طبائع ارتقاء اور بلندی کی خواہشمند ہیں وہ ہر حالت میں اس کو پسند کرتی، اور اُس کے حصول کی خاطر ہمہ قسم کے مصائب و آلام کو انگیز کرتی ہیں کیونکہ وہ اس کی خیر و خوبی کی صحیح قدر و قیمت جانتی ہیں۔

"سعادت" کی اس قسم کا منبع و مرجع طبیعتِ نفس فطرتِ روح اور انسان کا وہ عالَمِ عقل ہے کہ جس کے احول میں وہ زندگی گذار رہا ہے، سو اگر یہ طبیعت و فطرت پاک اور عمدہ ہے، اور اُس کی

---

[۱] مذہب المنفعۃ۔ ۱۲

زندگی کے لمحات اکثر و بیشتر یا ہمیشہ ترقی و بلندی کے عالم میں بسر ہو رہے ہیں تو پھر وہ بلاشبہ "انواعِ سعادت ہی کی متلاشی رہے گی"، اور اُسی کی روشنی میں تمام کام انجام دے گی۔

لیکن یہ مذہب بھی نقد و تنقید سے محفوظ نہیں ہے اور اس پر بھی حسب ذیل اعتراضات کئے گئے ہیں۔

(۱) اس مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم لگانے کے لئے ضروری ہے کہ اُس سے جو لذت و الم پیدا ہوتے ہیں اُس کا حساب اُن تمام انسانوں کے اعتبار سے لگانا چاہیئے جن پر عمل کے اُن لذائذ و آلام کا اثر پڑتا ہے۔

دوسرے پیرایۂ بیان میں یوں سمجھئے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لئے اپنے حلقۂ اثر اور اغیار کے حلقۂ اثر کے درمیان، یا موجودہ افرادِ قوم اور آنے والی نسل کے درمیان، لذائذ و آلام کے تناسب کا حساب لگانا ضروری ہے۔

پس اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر عمل کے نتائج اور تناسب کے حساب پر واقفیت و اطلاع سخت دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ اس لئے کہ ہم ایک عمل کو اگر اپنی قوم کے لئے نفع بخش سمجھتے ہیں تو دوسری قوم کے لئے اُسی قدر مضرت رساں پاتے ہیں، اور اگر ایک عمل کو اپنے اور معاصرین و ہم زمانہ کیلئے مفید یقین کرتے ہیں تو آنے والی نسلوں کے لئے اُسی قدر نقصان دہ جانتے ہیں، نیز یہ کہ کبھی آنے والی نسل کے اعداد و شمار معاصرین کے اعداد و شمار کے تناسب سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں تو پھر ان حالات میں لذت و الم کے حساب میں انتہائی دشواری کا سامنا یقینی امر ہے، اور اس طرح عملی زندگی دشوار سے دشوار تر ہو جائے گی۔ مثلاً یہ سوال کہ معادن (کانوں) کی دریافت کیا ایسی صورت میں خیر اور نفع بخش کہی جا سکتی ہے کہ وہ موجودہ نسل کے لئے تو مفید ہے مگر آنے والی نسل کے لئے مضر اور نقصان رساں؟ یا کیا حکومت کسی ایسے مخصوص طریقہ کو حتمی طور پر اختیار کرے کہ جو موجودہ نسل

کے لئے تو مفید نظر آتا ہو مگر ساتھ ہی اس کا خوف بھی ہو کہ وہ اخلاف و اولاد کے لئے بھاری بوجھ ثابت ہو گا؟

اس سے بھی زیادہ قابلِ توجہ یہ بات ہے کہ اگر ہم لذت و الم کے اس حساب میں حیوانات کو بھی شامل کرلیں تو کیا اُن کے اور انسان کے درمیان تفاضل لذات میں کوئی نسبت یا درجہ قائم ہو سکے گا؟ اگر نہیں ہو سکے گا بلکہ دونوں کے لئے لذت کی حیثیت یکساں ہی رہے گی اور اس طرح ایک انسان کی "لذت والم"، "کتا، بلی، بھیڑیا" غرض ہر ایک حیوان کی لذت والم کے مساوی ہو جائیگی تو پھر کس حق سے انسان کے لئے یہ جائز ہو گا کہ وہ اپنے ذاتی نفع کے لئے مرغ کو ذبح کرے، اور ایک زندہ جانور کو انسانی علاج کی خاطر تشریح اعضا رکے لئے قتل کرکے کام میں لائے؟ اور اگر ان کے مابین افضلیت کی نسبت قائم کی جا سکتی ہے تو وہ کون سا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ یہ خدمت انجام دی جاسکتی ہے، اور وہ کون سا طریقہ ہے جس کو اس کے لئے کام میں لایا جا سکتا ہے؟

کیا اس صورت میں قدم قدم پر غلطی اور خطا کا امکان نہ ہو گا اور ہم قریب ہونے کے بجائے حق سے بہت دور نہ پڑ جائیں گے؟

(۲) "سعادتِ عامہ"، کا پیمانہ جبکہ محدود اور مستقل و معین پیمانہ نہیں ہے تو پھر کسی عمل پر خیر و شر کا حکم لگانے میں اختلاف کی بہت زیادہ گنجائش نکل آتی ہے۔ کیونکہ حکم کا مدار تو لذت والم کے مابین نسبت پر قائم ہے، اور اس مذہب کے مطابق لذت میں کم از کم تمام انسانوں کا لحاظ ضروری ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی عمل سے مختلف انسان ایک ہی وقت میں مختلف اثرات قبول کرتے ہیں، ایک کو اس عمل سے زیادہ حظ و نشاط حاصل ہوتا ہے اور دوسرے کو کم اور تیسرے کو بالکل نہیں۔ تو لامحالہ اس عمل کے خیر یا شر ہونے کا حکم بھی اسی فرقِ مراتب کے اعتبار سے ہونا چاہیے۔ مثلاً موسیقی سے ایک شخص اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ عقل و ہوش کھو دیتا، اور یا بے تحاشہ ہنسنے لگتا اور یا بے خود ہو کر رونے لگتا ہے،

لیکن یہی موسیقی دوسرے پر بہت کم اثر انداز ہوتی ہے اور تیسرے انسان پر مطلق اثر نہیں کرتی تو اب ان فرقِ مراتب میں لذت کو کس طرح خیر یا شر کا پیمانہ بنا کر اعمال کا وزن کیا جا سکتا ہے ؟

(۳) یہ مذہب بھی انسان کو پست ہمت اور کوتاہ نظر بناتا ہے، اس لئے کہ اس کی تعلیم اعمال کے نتائج کو صرف لذت و الم ہی کے دائرہ تک محدود رکھنا چاہتی ہے، اور وہ عامل کی بلند صفات اور حسن اخلاقِ حسنہ کی بدولت ان اعمال کا صدور رہو اُن کے حسن و جمال کی طرف متوجہ نہیں کرتی اور فکر و ہمت کی بلند پروازی کے آڑے آتی ہے۔

(۴) زندگی کی غرض و غایت کو فقط حصولِ لذت، اور الم سے گریز تک محدود کر دینا، انسانی شرف و مجد سے گر جانا، اور پستی کی جانب مائل ہو جانا ہے اور یہ بات انسان کی شان کے قطعًا خلاف ہے، یہ تو صرف حیوانات ہی کے لئے موزوں ہے۔

ان اعتراضات کے اگرچہ بہت سے جوابات[۵] دیئے گئے ہیں لیکن یہ مقام اُن کے ذکر کا متحمل نہیں ہے تاہم یہ واقعہ ہے کہ بہت سے اخلاقی مذاہب کے مقابلہ میں عہدِ حاضر میں اس اخلاقی مذہب (مذہبِ منفعت) کی اشاعت بہت زیادہ ہے، اور وہ بہت زیادہ مقبول ہے اس لئے کہ عقل کی بیداری، اور وسعتِ نظر کی جانب راہنمائی میں اس کا بہت بڑا حصہ، اور بہت بڑا درجہ ہے۔

اس نے انسانی زندگی کو ایک رُخ (خود غرضی) پر چلنے سے روکا اور مطالبہ کیا کہ انسان کو اپنی "سعادت" کے ساتھ دوسروں کی سعادت کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ یہ واضعینِ قوانین کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ ایسے قوانین بنائیں جو تمام انسانوں کے لئے یکساں طور پر مفید ہوں۔ اور جرائم پر قانون کی جانب سے سزا مقرر ہو، اور ان میں یہ دیکھا جائے کہ کون سا جرم "مفادِ عامہ" کے اعتبار سے کس درجہ آلام و مصائب کا سبب بنتا ہے۔ اور جرائم کے مقابلہ میں جن سزاؤں کو مقرر کیا جائے اُن میں بھی اس کا لحاظ رکھا جائے کہ عام انسانوں کیلئے ان کے اندر آلام کے مقابلہ میں کس درجہ زیادہ لذائذ کا فائدہ پہنچتا ہے۔ (علیٰ ہذا القیاس)

[۵] کتاب "مذہب المنفعہ" میں جون اسٹورٹ میل نے ان اعتراضات کے بہت مفصل جوابات دیئے ہیں جو قابل مطالعہ ہیں۔

مذہبِ فراست

"ہر ایک انسان میں ایک ایسا فطری ملکہ پوشیدہ ہے جس کے ذریعہ وہ نتائج معلوم کئے بغیر فقط نظر سے خیر و شر کو معلوم کر سکتا ہے"

یہ مذہبِ فراست کا نظریہ ہے۔

اور اگرچہ زمانہ اور ماحول کے فرق سے اس ملکہ میں بھی قدرے اختلاف پایا جائے گا لیکن اس کی اصل حقیقت اور اس کا خمیر تمام انسانوں کی سرشت میں یکساں موجود رہتا ہے۔

پس انسان جب کسی عمل پر نظر ڈالتا ہے تو فوراً اُس پر ایک الہامی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور وہ اوّل نظر میں اُس عمل کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا لیتا ہے۔ اور پھر حکم کر سکتا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کا اس پر قریب قریب اتفاق ہے کہ سچائی سخاوت اور شجاعت جیسے اعمال فضائل میں داخل ہیں اور جھوٹ بخل بزدلی رذائل ہیں۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ جو بچے ابھی علم کے میدان سے قطعاً نا آشنا ہیں وہ بھی فکر و تامل کے بغیر یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ جھوٹ اور چوری بُری چیز (شر) ہیں اور اس لئے وہ چور کو نہایت حقارت سے دیکھتے اور اُس کے عمل کو جرم جانتے ہیں۔ حالانکہ وہ جھوٹ یا چوری کے اجتماعی نقصانات، اور ان کے نتائج و ثمراتِ بد کے متعلق اُن دور اندیشانہ نظریوں سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں جو علم کی ترقی کے بعد حاصل ہوتے ہیں

بہرحال ہمارے اندر یہ فطری اور طبعی قوت ہے کسبی اور اکتسابی نہیں، اور مبدءِ فیاض نے یہ فیض اسی طرح بخشا ہے جس طرح آنکھ کو دیکھنے اور کان کو سننے کا فیضان عطا ہوا ہے۔ اور جس طرح محض نگاہ کے ذریعہ ہم کسی شے کے سپید یا سیاہ ہونے کا حکم لگاتے، یا محض سماعت سے یہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ یہ خوش آواز ہے اور یہ بد آواز اسی طرح ایک نظر میں اس قوت کے ذریعہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عمل خیر ہے اور یہ شر،

اور ہمارا یہ فیصلہ اس عمل کی غایت اور اُس کے نتیجہ کے حاصل ہونے کے بعد نہیں ہوتا اور نہ حصولِ لذت و گریز از الم کے پیش نظر ہوتا ہے بلکہ ہماری طبیعت و فطرت خود بخود اس طرف راہنمائی کردیتی ہے۔ لہٰذا صداقت ہر حالت میں خیر ہے اگرچہ وہ ہزار قسم کے آلام ومصائب کا ہی سبب کیوں نہ ہو، اور کذب بہرکیف شر ہے اگرچہ وہ لاکھ قسم کی لذتوں کا باعث ہی کیوں نہ ثابت ہو۔ "مذہبِ سعادت" اسی کی دعوت دیتا، اور اسی نظریہ پر اخلاق کی بنیاد قائم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اعمالِ اخلاقی وسائل وذرائع نہیں ہیں بلکہ خود مقصود بالذات ہیں، اور فضائل کی قدروقیمت اس لئے ہے کہ وہ "فضائل" ہیں، اس لئے نہیں ہے کہ اُن کے نتائج وثمرات سے لذت کا حصول ہوتا ہے۔

"مذہبِ فراست"، مذہبِ سعادت سے چند وجوہ ممتاز ہے۔

(۱) فضائل ہر طرح، ہر جگہ، اور ہر زمانہ میں فضائل ہیں ان کا فضائل ہونا کسی غرض وغایت کے تابع نہیں ہے کہ اگر یہ اُس تک پہنچادیں تو خیر ورنہ شر۔

(۲) فضائل بدیہی اموریں سے ہیں ان کی صحت کے لئے برہان ودلیل کی حاجت نہیں ہے۔

(۳) یہ اپنے اوصاف میں شک وشبہ سے پاک ہیں اس لئے یہ ناممکن ہے کہ کسی وقت بھی ان کو شر یا اُن کی ضد کو خیر کہا جاسکے۔

اس قوت (فراست) کا نام بعض علماء نے "وجدان" رکھا ہے اس لئے کہ یہ (وجدان) تمام افراد انسانی میں طبعی طور پر موجود ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ درجاتِ ترقی کے اعتبار سے یہ قوت سب افراد میں یکساں طریقہ پر پائی جاتی ہے بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ حاسۂ سماعت وبصارت کی طرح یہ بھی ہر ایک انسان میں ودیعت ہے اور جس طرح سماعت وبصارت کے قوت وضعف کے اعتبار سے سب انسان یکساں نہیں ہوتے اسی طرح تمام ملکاتِ انسانی کا حال ہے کہ وہ ہر ایک میں ابتداءِ آفرینش سے موجود تو ہوتے ہیں مگر تربیت اور ماحول کے اثر سے اپنے درجاتِ ترقی میں مختلف حیثیت سے پائے جاتے ہیں۔

"مذہبِ فراست" کے قائل اگرچہ اصل مذہب کے متعلق اتفاق رکھتے ہیں لیکن اُس کی تفصیلات میں اُن کی آرا مختلف ہیں۔

بعض اُس قوت کا منبع "شعور" کو سمجھتے ہیں اور بعض "عقل" کو نیز بعض کا خیال ہے کہ "فراست" کے ذریعہ ہم ہر حادثہ اور جزئیہ کے متعلق خیر یا شر کا حکم لگا سکتے ہیں، اور دوسروں کی رائے ہو کہ "فراست" ہم کو صرف کلیات سے مطلع کرتی ہے یعنی یہ کہ صدق خیر ہے اور کذب شر۔ اور جزئیات سے اطلاع دینا اُس کا کام نہیں ہے بلکہ کوئی جزئی پیش آجائے تو قوتِ عقلیہ یا قوتِ منتجہ کا یہ کام ہے کہ وہ "فراست" کے بتائے ہوئے عام قاعدہ کی مدد سے یہ حکم لگائے کہ یہ خیر ہے یا شر۔

بہرحال اس مذہب سے متعلق اس سے زیادہ تفصیل اور آرار کی اختلافی تشریح کی اس جگہ گنجائش نہیں ہو خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ مذہب اپنی تفصیلات کے بارہ میں مختلف آرار کے باوجود انسان کو یہ سکھاتا ہے کہ اُس کو اپنے اعمال و کردار میں لذت و الم کے سوال سے بالاتر ہونا چاہیے، اور قوانینِ اخلاق اور اُس کے احکام ہرگز اعمال کے ثمرات اور لذائذ و آلام کے تصورات کے ماتحت نہیں آسکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ نفسِ انسانی میں "ضمیر" کی آواز ہر وقت انسان سے سرگوشی کرتی، اور اُس کو خیر اور فرض کے لئے آمادہ کرتی رہتی ہے۔

البتہ یہ خیر اور فرض کبھی کبھی لذت و سعادت کا پھل بھی دیدیا کرتا ہے، اور انسان کو ایک حد تک لذت سے رغبت اور الم سے گریز کی جانب بھی چلاتا ہے لیکن "ضمیر" کسی حالت میں بھی اس حد کی ماتحتی قبول نہیں کرتا، بلکہ کبھی کبھی وہ انسان سے اس کا طالب ہو جاتا ہے کہ ادائگی فرض کی خاطر وہ لذتِ سعادت بلکہ زندگی کو بھی قربان کردے۔ لہذا فرض کے ساتھ لذت سے محرومی اور رسائیِ الم کے کتنے ہی سامان کیوں نہ ہوں وہ "فرض" ہی رہے گا، اور خیر کتنی ہی مشقتوں اور کلفتوں کا باعث کیوں نہ بنے وہ خیر ہی کہلائے گا۔

انسان کے شرف انسانیت کی انتہائی پستی ہوگی اور اُس کی بزرگی و کرامت کی سخت توہین، اگر وہ اعمال کے لذت والم کو تولنے کے لئے پہلے ایک ترازو قائم کرے اور پھر توازن دیکھنے کے بعد اُن کو اختیار کرے یا اُن سے اجتناب۔

اور اگر اُس کے لئے یہ ضروری ہے تو پھر تو یہ ایک کاروباری زندگی ہوئی نہ کہ اخلاقی زندگی۔ بلاشبہ اخلاقی زندگی کا مقام اس سے بلند و بالا ہے۔ بلکہ اُس کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر کان لگائے اور اس کے الہام کو سُنے، اور اُسی کے اختیار و پرہیز کے احکام کی تعمیل کرے۔ یہی درصل انسان کو اُس کی قابلیت و استعداد کے مناسب بلند رتبہ اور صاحب شرف بناتی ہے اور یا ذلیل و پست کرتی ہے۔

افلاطون ”فراستی“ یا ”وجدانی“ اور ارسطو ”سعادتی“ تھا، اگرچہ ارسطو کا ”مذہب سعادت“ منفعین کے ”مذہب سعادت“ سے بلند و رفیع ہے۔

سِنسٹھلیر نے افلاطون کے مذہب کو ارسطو کے مذہب پر ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے۔

مذہبِ سعادت پر مذہبِ فراست کی ترجیح کے مسئلہ کو دوسری طرح یوں سمجھئے کہ یہ غلط بات ہے کہ زندگی کی غرض و غایت سعادت (حصولِ لذت) ہی کو قرار دیا جائے یہ تو اشیاء کے لئے بہت بُرا مشاہدہ ہے اور ساتھ ہی اپنے ضمیر کو بھی گمراہ کرنا ہے، اسلئے کہ انسان بلاشبہ تمام اعمال میں ”سعادت“ کو زیر بحث نہیں لاتا بلکہ بعض حالات میں اُس فرض کی خاطر جو منفعت پر بھی غالب ہوتا ہے اپنے اختیار سے ہر قسم کی سعادت کو قربان کر دیتا ہے ....

حقیقت بھی یہ ہے کہ ”سعادت“ کا جب ”فرض“ سے مقابلہ پڑ جائے تو سعادت قابلِ ذکر چیز ہی نہیں رہتی۔ انسان کے لئے اس سے زیادہ پست درجہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت بھی ”سعادت“ کو فرض پر ترجیح دے ....

اور اکثر اوقات میں فضیلت اور اُس سعادت (لذت) کے درمیان کوئی مخالفت نہیں پائی جاتی ،، جس کو ارسطو نے تنگ دامنیِ معنی کے اعتبار سے اختیار کیا ہے ،، سو عام حالاتِ زندگی میں خدائے تعالیٰ کی مشیت کا یہ فیصلہ ہے کہ انسان ،، فضیلت ،، کے بلند مقام کے لئے جدوجہد کے بغیر سعادت کے حصول کی سعی و کوشش میں مصروف رہے مگر اُس کی مشیت کا تقاضہ یہ بھی ہے کہ جب خاص حالات میں سعادت کا فرض سے مقابلہ پڑ جائے تو پھر سعادت کو فرض کی قربانگاہ پر قربان ہو جانا چاہئے ، اور اُس وقت فرض کے علاوہ کسی کے لئے جگہ باقی نہ رہنی چاہئے ۔

یہ حکمت و فلسفہ کا اولین اصول ہے بلکہ تنہا یہی ایک قاعدہ ،، حقیقت ،، کے عین مطابق ہے ، اور بلا شبہ اسی کو روشن فلسفہ کا لقب ملنا چاہئے ۔ اور جو شخص بھی اس قاعدہ ،، قاعدۂ اخلاق ،، سے نا آشنا ہے اُس سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ حیاتِ انسانی کے کسی شعبہ کو بھی سمجھ سکے اور اس لئے ازبس ضروری ہے کہ انسان اس راہِ پُرخطر میں گم ہو جانے سے بچنے کے لئے شاندار جدوجہد کرے ۔[۱] ،،

فلاسفۂ قدیم میں سے جو گروہ اس مذہب کا قائل ہوا ہے وہ ،، رواقیین ،، کے نام سے موسوم ہے اور یہ مشہور یونانی فلسفی ،، زِینُون ،، (۳۴۲ - ۲۷۰ ق م) کے مقلدین کا گروہ ہے ۔ ان کو رواقی (Stoics) اس لئے کہا جاتا ہے کہ ،، زینون ،، ایتھنز میں اپنے شاگردوں کو ایک مزین و منقش بالاخانہ (رواق) میں بیٹھ کر تعلیم دیا کرتا تھا ۔

زِینُون ۔ ابیقور کا معاصر ہے اور اس کی تعلیمات کا مخالف و متقابل ، جب ابیقور یہ تعلیم دے رہا تھا کہ زندگی کا مقصدِ وحید ممکن سے ممکن درجہ تک بڑی سے بڑی لذت حاصل کرنا ، اور انسان کیلئے خواہشات کو

---

[۱] کتاب ارسطو ترجمہ استاذ لطفی بک صفحہ ۷۶، ۷۵ جلد ا

ضروری طور پر زندہ اور تازہ رکھتا ہے۔" اُسی وقت زینون ضبطِ نفس، اور کسرِ شہوات و محوِ خواہشات کا سبق دے رہا تھا۔

رواقیون کا مذہب تو صاف، صاف، یہ کہتا ہے کہ لذت ہی کو انسان کے لئے غایت و مقصود سمجھنا غلط ہے اور لذت کا ہمیشہ خیر ہونا بھی ضروری نہیں ہے، انسان کی اصل غایت و مقصود تو فضیلت تک پہنچنا ہے،، اس لئے کہ وہ فضیلت ہے۔"

رواقی، لوگوں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ خواہشات کی پیروی سے بچو، اور اپنی جانوں کو راہِ فضیلت میں مصائب جھیلنے کا خوگر بناؤ، اور اس میدان کے سر کرنے کے لئے تنگ حالی، نفقیری، جلا وطنی، اور رائے عامہ کی نفرت انگیزی، کی وادی میں بے خطر کود پڑو اور پھر اپنے نفوس کو ان کی برداشت و تحمل کے لئے اُس وقت تک آمادہ رکھو کہ جان، جانِ آفریں کے سپرد کرو۔

اسی لئے رواقی اپنی ہمتِ بلند، اور جد وجہد کو کبھی مالداری اور عیش کوشی پر صرف نہیں کرتے بلکہ ان کی ہمت کا مقصدِ عظیم یہ ہوتا ہے کہ وہ دانا، صاحبِ فضل و کمال، ہو کر زندہ رہیں خواہ کسی حال میں رہیں، غنی رہ کر جئیں یا فقیر رہ کر، قوم کی نگاہوں میں عزیز ہوں یا حقیر، اور اُن کی خواہش یہ رہتی ہے کہ وہ اپنے ماحول کی اشیاء کو بہترین طریق کے ساتھ استعمال کریں، وہ دنیا کے اسٹیج پر انسانوں کو اداکار کی طرح سمجھتے ہیں جو اپنا پارٹ ادا کرنے میں مشغول ہیں۔

وہ کہتے ہیں۔

ان میں سے کوئی بادشاہی کا ایکٹ کر رہا ہے اور کوئی بھکاری و فقیر کا، اور ہم کسی ایکٹر کی اس لئے تعریف نہیں کرتے کہ وہ تاجِ شاہی سر پر رکھے ہوئے ہے اور نہ کسی کی اسلئے بُرائی کرتے ہیں کہ وہ فقیر کی گدڑی پہنے ہے بلکہ اس بات کی تعریف یا مذمت کرتے ہیں کہ اپنا پارٹ ادا کرتے وقت اُس نے شاہی یا فقیری کا اچھا پارٹ ادا کیا یا بُرا۔

بس انسانی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ انسان کی تعریف و مذمت اُس کے اعمال و کردار کی حُسن و قبح (اچھائی یا بُرائی) پر ہے اُس کے منصب اور اُس کے مملوکہ مال کی بنا پر نہیں ہے۔

اور ایک مشہور رواقی "اِپکٹیٹس" (۵۰-۱۲۵؟ ب م) نے اِس کی مثال گیند کے کھلاڑیوں کے ساتھ دی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

وہ گیند کو گیند کی خاطر نہیں کھیلتے، اور نہ اُن کے نزدیک اُس کی ملکیت اور اُسکے مالک کی شخصیت کوئی اہمیت رکھتی ہے بلکہ کھلاڑی اس لئے قابل تعریف سمجھا جاتا ہے کہ وہ کیسا عمدہ کھیلتا، اور کس خوبی سے گیند کو پھینکتا ہے۔

اُس کی اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ اشیائے خارجیہ کی بذاتہ کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی کہ اُس پر انسان کی تعریف و مذمت کا مدار ہو اور نہ اُس کی ملکیت قابل مدح و ستائش ہوتی ہے بلکہ انسان کی تعریف اُس شے کے "حسنِ استعمال" کی وجہ سے ہوتی ہے۔

آج کل اہل مغرب اُن لوگوں کو بھی "رواقی" کہتے ہیں جو مصائب و آلام سے بے پرواہ ہو کر سکون و اطمینان کے ساتھ دنیا کی چیزوں اور اُس کی نیرنگیوں کا مقابلہ کرنے کے عادی ہوں۔

رواقیوں کی یہ تعلیم اب کہیں کہیں اسلام اور نصرانیۃ کے قالب میں نظر آتی ہے اور قرونِ وسطیٰ (درمیانی تاریخی دور) میں اس تعلیم نے عیسائیوں اور مسلمانوں کی زندگی پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے اِسلئے کہ نصرانیوں میں رہبانیت اور مسلمان صوفیوں میں زہد و تقشف میں مبالغہ یہ دونوں رواقیوں کے اثرات سے خالی نظر نہیں آتے۔[۵]

---

[۵] حالانکہ عیسائیت اور اسلام کی تعلیم میں یہ فرق ہے کہ عیسائیت تو خود بھی اپنے پیرودں کو رہبانیت سکھاتی ہے مگر اسلام کے داعیِ اکبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے "لا رہبانیۃ فی الاسلام" (اسلام میں جوگیانہ طرز زندگی اور راہبانہ تقشف کی گنجائش نہیں ہے) ارشاد فرما کر ہمیشہ کے لئے حد سے متجاوز زہد کا خاتمہ کر دیا۔ باقی رواقیوں کا یہ نظریہ کہ مومن کو ہمیشہ سعادت (لذت) پر تقدم حاصل ہو خود اسلام کا اپنا نظریہ ہے اور جہاد، ہجرت، ایثار اور حق کے لئے قربانی کے وہ تمام احکام جو قرآنِ عزیز اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہیں اُس عوی

عصرِ حاضر میں اس "مذہبِ فراست" کا قائل "کانٹ"[۵] ہے وہ کہا کرتا تھا کہ۔

"عقلِ انسانی ہی اخلاق کی اساس و بنیاد ہے اور ہم کو اُن قواعدِ سلوک کے سیکھنے کی کوئی حاجت نہیں جو ملاحظہ، تجربہ، اور تربیت سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ ہماری عقل خود ان امور کی جانب فوراً رہنمائی کر دیتی، اور ان کے کرنے کا حکم کرتی ہے جو کرنے کے قابل ہیں

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ،

کہ ہماری عقل "امرِ مطلق" کی پیروی کا حکم کرتی ہے" یعنی ایسی شے کا جس میں کوئی استثنار نہ پایا جاتا ہو" اور وہ یہ ہے "کہ ایسا عمل کرو کہ اگر تم اُس کو عام کرنا چاہو تو کر سکو، گویا ایسے عمل کرنے چاہئیں کہ جن کے متعلق تمہارا دل اس کا خواہشمند ہو کہ ہر ایک آدمی اسکو کرے لہذا چوری اس لئے حرام ہے کہ تم کسی کو چور دیکھنا نہیں چاہتے اور اگر تمام انسان چوری کرنے لگیں تو حقِ ملکیت کا وجود ہی باقی نہ رہے، اور جھوٹ اس لئے حرام ہے کہ اگر

---

[۵] "کانٹ" جرمنی کا ایک بڑا فلسفی ہے جو (۱۷۲۴-۱۸۰۴م میں) گذرا ہے۔ ہینی نے اُس کے متعلق جو کہا ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ کانٹ کی زندگی تعریف سے بالاتر ہے، صحیح معنی میں اس کی تاریخ اور اس کی سوانح حیات چند کلمات میں منضبط ہونا محال ہے وہ تجرد کی زندگی گذارتا تھا اور اُس کی تمام زندگی علمی، عقلی، اور مشین کی طرح تھی۔ وہ کونسرج کی" جو کہ جرمنی کے شمال مشرق کا قدیم شہر ہے،، کی سڑکوں سے دور ایک سڑک پر رہتا تھا میرا گمان یہ ہے کہ اس شہر کی صحیح سے صحیح گھڑی کا وقت اس قدر منضبط نہ ہوگا جس قدر کہ کانٹ کے چہل قدمی کے اوقات مقرر تھے، اُس کی نیند سے بیداری، قہوہ نوشی، تحریر یا تقریر، کھانے اور چلنے پھرنے کے اوقات سب ہی معین و مقرر تھے، جب وہ شام کو خاکی چادر اوڑھے، لاٹھی ہاتھ میں لئے چہل قدمی کیلئے گھر سے نکلتا تو اُس کے پڑوسی یقین کر لیتے کہ اس وقت ٹھیک ساڑھے چار بجے ہیں نہ کم نہ زیادہ اور ایسا ہی ہوتا تھا۔ وہ زیزفون کے درختوں کے درمیان اس سڑک پر چہل قدمی کیا کرتا تھا جس کا نام بعد میں "فلسفی کی سیرگاہ"، پڑ گیا تھا سال کے تمام موسموں میں وہ روزانہ شام کے وقت اُس جگہ کے آٹھ چکر لگایا کرتا تھا اور جس دن فضا کدر ہو جاتی اور بارش ہونے لگتی، تو اس کا بوڑھا خادم ایک بڑی چھتری بغل میں دبائے اُس کے پیچھے چلتا نظر آتا تھا۔

سب لوگ جھوٹ بولنے لگیں تو کوئی بات سمجھنے اور باور کرنے کے قابل ہی نہ رہے، اور یہ کہ تم یہ پسند نہیں کرتے کہ سب لوگ جھوٹے ہو جائیں۔"

اس لئے چوری اور جھوٹ حرام کر دیا گیا۔ اور عقل نے بغیر کسی جھجک کے ان کے متعلق اپنا یہ فیصلہ دید یا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے۔

"اس امرِ مطلق (مبدء) کی دلیل وحجت خود اس کے اپنے ساتھ موجود ہے یعنی وہ خود انسانوں کے نفوس وطبائع اور ضمیر میں وجود پذیر ہے، اور اس کی وجہ سے ہم میں یہ قدرت ہے کہ ہم یہ پہچان سکتے ہیں کہ کون سے اعمال کرنے کے لائق ہیں اور کون نہیں۔ پس اگر ہم اپنے ارادہ کی باگ کو اس "روحِ اخلاقی"، "امرِ مطلق" کے حوالہ کر دیں "جو ہماری طبیعت میں ودیعت ہے"، اور ہمیشہ اسی کے حکم پر گامزن رہیں، اور اپنے رجحانات کی "خواہ وہ اس امر کے کتنے ہی مخالف کیوں نہ ہوں"، مطلق پرواہ نہ کریں تو ہم ایسی صورت میں اپنے فرض کو ادا، اور "اخلاقی حق" کو پورا کریں گے۔"

مگر جو فلسفی اس کے قائل ہیں کہ انسان میں خیر وشر کی تمیز کے لئے ملکۂ طبیعی اسی طرح موجود ہو جس طرح مختلف رنگوں، اور آوازوں کی شناخت اور تمیز کے لئے حواس موجود ہیں"، وہ مذہبِ فراست پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ہم اشیاء پر حکم لگانے کے بارہ میں انسانوں کے درمیان بہت زیادہ اختلاف پاتے ہیں حتیٰ کہ یہ اختلاف بدیہی امور میں بھی نظر آتا ہے مثلاً اسپارٹا میں چوری ایک قابلِ تعریف فعل سمجھا جاتا تھا، یا داہومی میں "قتل" زندگی کے ضروری امور میں شمار کیا جاتا تھا، تو جبکہ انسانوں میں "فراست" یا "وجدان" موجود ہے تو جس طرح سیاہ کو سیاہ اور سپید کو سپید کہنے یا چار کو دو سے بڑا کہنے میں حواسِ انسانی کے درمیان کوئی اختلاف نظر نہیں آتا اسی طرح اس انسانی فراست اور وجدان کے درمیان یہ شدید اختلاف کیوں پایا جاتا ہے؟

مذہبِ نشو وارتقا

عام طور پر یہ مشہور رہے کہ حیوانات کی تمام انواع و اجناس اپنی ذات میں مستقل ہیں، نہ کسی سے منتقل ہوکر عالمِ وجود میں آئی ہیں اور نہ کسی کی جانب منتقل ہوتی ہیں، یہ نہیں ہے کہ مچھلیاں اپنی حقیقت چھوڑ کر ناکہ کی شکل میں منتقل ہوگئی ہوں، یا بلّی، کتے کی حقیقت کی طرف منتقل ہوگئی ہو، بلکہ تمام انواع کے لئے جُدا جُدا اُصول کا سلسلہ قائم ہے جن سے فروع کا توالد و تناسل ہوتا رہتا ہے۔

یہاں تک کہ سب سے پہلے "لامارک" فرانسیسی (۱۷۴۴-۱۸۲۹م) نے اس بحث کو اُٹھایا کہ انواع کا آپس میں نقل و تحوّل ہوتا رہتا ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ انواع جدا جدا اور متمائز ہیں جن میں تغیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لئے کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بعض انواع کا بعض میں داخل اور ایک نوع میں تغیر ہوکر دوسری نوع کی طرف انتقال ہوتا رہتا ہے اور کسی نوع کے لئے ایسی متمائز حدود نہیں پائی جاتیں جو تحول و انقلاب کے منافی ہوں۔

اُس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ تمام انواع ایک ہی زمانہ میں مخلوق نہیں ہوئیں بلکہ کائنات میں پہلے حشرات الارض عالم وجود میں آئے پھر درجہ بدرجہ اُنھوں نے ترقی کی اور بعض کا بعض سے توالد و تناسل ہوا اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے بعض انواع دوسری انواع کی طرف منتقل ہوتی گئیں اُس کا خیال ہے کہ اس تغیر و انتقال کے لئے دو چیزیں کارپرداز ہیں۔

(۱) ماحول "یعنی وہ تمام گرد و پیش جس میں حیوان گھرا ہوا ہے" کبھی اُس کے مناسب حال نہیں ہوتا تو پھر وہ مجبور رہتا ہے کہ اپنے نفس کو اس طرح سنوارے کہ اپنے ماحول کے مطابق بن جائے۔

(۲) مبدءِ وراثت کا یعنی وہ صفات جو اصل کے اندر موجود ہیں اور اُس سے فروع کی طرف منتقل ہوتی ہیں۔

اس مذہب کو "مذہبِ نشو و ارتقار" کہتے ہیں۔

"نشو" اس لئے کہ بعض حیوانات کا بعض سے نشو اور وجود ہوتا ہے، اور ارتقار اس لئے کہ وہ پست نسل سے بلند نسل کی جانب ترقی کرتے ہیں "لامارک" کے بعد ڈارون آیا یہ انگریز عالم ہے (۱۸۰۹-۱۸۸۲ء) اس نے اس مذہب کی تشریح کی اور اُس کو پھیلایا۔ اور اسکے ثبوت کیلئے اپنی مشہور کتاب "اصل الانواع"[1] لکھی۔

[1] اس سلسلہ میں "تاریخ اخلاقیات" کا مطالعہ ضروری ہے۔ خلاصہ کے طور پر یوں سمجھئے کہ ارتقار کا وسیع ترین مفہوم یہ ہے کہ نظاہری پیچیدہ شکلوں کا ظاہری سادہ شکلوں سے نشو و نما پانا مثلاً بیج کا ارتقار درخت میں ہو جاتا ہے اگرچہ درخت بیج کے مقابلہ میں بہت کم پیچیدہ معلوم ہوتا ہے۔

ڈارون اور اسپنسر جب لفظ "ارتقار" استعمال کرتے ہیں تو اسمیں نشو کا مفہوم بھی شامل ہے مگر یہ امر بھی واضح رہنا چاہئے کہ نشو و نما میں نئی اشکال کی پیدائش نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ موجود ہوتا ہے اس کا لازمی نتیجہ برآمد ہوتا ہے یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ نشو و نما محض افراد ہی کا نہیں ہوتا بلکہ اقوام کا حتیٰ کہ نظام ہائے مادیہ تک کا بھی ہوتا ہے۔

ڈارون کے نزدیک "ارتقار" کے معنی یہ ہیں کہ کل جاندار، انواعِ نباتات، حیوانات، اور انسان، سب کے سب دراصل زندگی کی کم ترقی یافتہ شکلوں سے ترقی کر کے عالم وجود میں آتے ہیں اور یہ کہ انواع میں باہمی امتیاز، اُن انواع کی بقا سے ہوتا ہے جن کے اعضار و قویٰ اس ماحول کے مناسب ہوتے ہیں جس کے اندر یہ پائے گئے ہیں، اور اس اصول کے پیشِ نظر بقار اصلح ایک ایسی تدبیر ہے جس کے ذریعہ سے ارتقار واقع ہوتا ہے۔

ڈارون کو زیادہ تر انواع کے طبعی ارتقار سے دلچسپی تھی مگر اسپنسر ارتقار سے صرف اجسام کے طبعی نشو و نما (حیاتیات) ہی میں کام نہیں لیتا بلکہ انسان کے اخلاقی نشو و نما (اخلاقیات) اور معاشرتی ارتقار (اجتماعیات) میں بھی اُس کو استعمال کرتا ہے۔ اور وہ ڈارون کے "تعقلِ ارتقار" یعنی انواع میں باہمی امتیازات کے ساتھ ساتھ نشو و ارتقار کو بھی تسلیم کرتا ہے بلکہ اُس میں اور زیادہ وسعت و عمومیت پیدا کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "ارتقار" ایک ایسا عمل ہے جس کی وجہ سے ہم جنس، مختلف جنس اور سادہ، پیچیدہ بن جاتے ہیں۔

(تاریخ اخلاقیات باب ۸)

اُس نے اپنے مذہب کی بنیاد اُن قوانین پر رکھی جو آج زبان زدِ عوام وخواص ہیں۔

(۱) قانون انتخابِ طبعی ـــــــ یعنی لائقِ بقار اشیار کے انتخاب کے لئے فطرت کا قانون۔

(۲) تنازع للبقار ـــــــ یعنی زندہ رہنے کے لئے باہمی کشمکش

(۳) بقار الاصلح ـــــــ یعنی پائندہ رہنے کی صلاحیت والی مخلوق کا بقار

(۴) قانونِ وراثت ـــــــ یعنی نسلی اوصاف کی وراثت کا قانون

انتخابِ طبعی کا مطلب یہ ہے کہ فطرت وطبیعت، موجودات میں سے اُن اشیار کو منتخب کرلے جن میں "بقار" کی صلاحیت ہو، مثلاً حیوانات میں بے شمار توالد وتناسل ہوتا ہے مگر اُن میں سے بہت ہی کم مقدار باقی (زندہ) رہتی ہے۔ اور یہ فنا وبقار محض اتفاقات کا نتیجہ نہیں بلکہ اس لئے ہے کہ جن اشیار میں مختلف حوادث، اور طبیعی اعمال کے مقابلہ کی طاقت ہوتی ہے وہی اس عالم میں بقار کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور اسی لئے توی باقی رہتا، اور ضعیف فنا ہوجاتا ہے۔

پس فطرت وطبیعت کا موجودات میں سے اصلح (قابل بقار) کا انتخاب کرلینا اور اُس کو بقا کی سند بخشنا، اسی کا نام انتخاب طبعی ہے۔

تم مخلوقات میں سخت کشمکش پاتے ہو، اور حیوانات کی انواع میں ایک جنگِ عظیم برپا دیکھتے ہو، شیر، بھیڑیے کو پھاڑ ڈالتا ہے، اور بھیڑیا، بھیڑ کے بچہ کو، اور انسان سیکڑوں جانوں کو چیر پھاڑ کر دیتا ہے، بلکہ طرفہ ماجرا یہ کہ جب کوئی شے تمام افراد کے لئے کفایت نہیں کرتی تو ایک ہی نوع کے افراد آپس میں ٹکرا جاتے ہیں، گوشت کے ایک ٹکڑے کے لئے بلیوں یا کتوں کی باہمی جنگ اسی کا جز تومہ ہے اور مختلف اشیار کے متعلق حضرتِ انسان کی باہمی کشمکش اسی کا مظاہرہ ہے۔ اسی کشمکش اور تنازع کا نام جو افراد یا انواع کے درمیان اپنی بقار اور حیات کے لئے نظر آتا ہے" تنازع للبقار" ہے۔

اور اس کشمکش کے بعد جو شئے باقی رہ جائے اُس کا موجودات میں اصلح اور بہتر ہونا، اور اس طرح اس عالم میں باقی رہنا، "بقاءِ اصلح" ہے۔

اور جو فطری اور طبیعی صفات آباء و اجداد (اصول) میں پائی جاتی ہیں ان کا اولاد (نسل) میں منتقل ہونا یعنی قوی باپ سے قوی اولاد یا کمزور اصل سے کمزور نسل کا وجود یا کمزور سینہ آباء و اجداد سے سینہ کی مریض اولاد کی پیدائش، غرض اسی طرح اصل کے اوصاف کا نسل کے لئے حصہ "قانونِ وراثت" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہاں اس کا موقعہ نہیں ہے کہ اس مذہب کی پوری تشریح و تفصیل کی جائے، یا اسکے حامیوں اور اس کے مخالفوں کے تمام دلائل کو بیان کیا جائے۔ اس جگہ ہم کو اسی قدر اس مسئلہ پر کہنا ہے جو "بطور تمہید" علمِ اخلاق کے مباحث کے لئے ضروری ہے۔

علماءِ جدید کی ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ "ارتقاء" کو وسعت دے کر بہت سی اشیاء اور بہت سے علوم پر منطبق کرنے کی سعی کی ہے مثلاً نظمِ اجتماعی، طریقہ ہائے حکومت اور علم النفس علم الاجتماع منطق فلسفہ اور مذہب (وغیرہ)

اس مذہب کے مُختلف علوم پر "منطبق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ علوم جن اشیاء کے متعلق بحث کرتے ہیں اُن میں ترقی و ارتقاء کا جو سلسلہ بھی پایا جاتا ہے وہ اسی قانون "انتخابِ طبیعی" کے ماتحت پایا جاتا ہے یعنی اُن میں سے "اصلح" کو باقی رہنا چاہئے اور غیر صالح کو فنا ہو جانا چاہئے اور یہی اصول کمال تک پہنچانے والا ہے۔

غرض یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ "مذہبِ نشو و ارتقاء" نے مباحثِ علمی، اور طریقہ ہائے بحث پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے، اور اب کسی مسئلہ پر بحث کرتے وقت علماء کا دماغ خود بخود حسب ذیل امور کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔

(۱) ہم جس شے سے بحث کر رہے ہیں اُس کی حقیقت کیا ہے ؟

(۲) یہ ترقی کے کن کن مراحل سے گزر کر موجودہ حالت پر پہنچی ؟

(۳) مستقبل میں اُس کے کمال کے لئے کس شے کا انتظار کرنا چاہیئے ؟

بہرحال منجملہ دیگر علوم کے اس "نظریہ" کو "علمِ اخلاق" پر بھی منطبق کیا جاتا ہے۔ اور ہربرٹ اسپنسر اور بعض دیگر فلاسفہ نے اس خدمتِ علمی کو سرانجام دیا ہے۔

اس نظریہ کے پیشِ نظران "علماء" کا یہ دعوٰی ہے کہ "اخلاقی اعمال" اپنے ابتداءِ وجود میں بالکل سادہ اور ٹھوس تھے، اور بعد میں آہستہ آہستہ ان میں ترقی ہوئی اور ان میں درجات کا باہمی تفاوت رونما ہوا، اور انکا درجۂ کمال "مثلِ اعلیٰ" ہے اور یہی غایت اور مقصدِ عظمیٰ ہے۔

پس جو عمل جس قدر اس "مثلِ اعلیٰ" کے قریب ہے اُسی نسبت سے وہ "خیر" ہے اور جس قدر اُس سے دور ہے اُسی نسبت سے "شر"۔ لہٰذا انسان کی زندگی کی غرض و غایت یہ ہونی چاہیئے کہ وہ تابمقدور "مثلِ اعلیٰ" سے قریب ہو جائے۔

ہم اسپنسر[1] کی اُس بحث کا خلاصہ یہاں نقل کر دینا مفید سمجھتے ہیں جو اُس نے اس "عملِ تطبیق" کے سلسلہ میں کی ہے۔

> انسان کا طور طریق اور معاملہ، حیوانِ مطلق کے طریقوں سے پیدا ہوا ہے، کیونکہ جب ہم حیوانات کی کھوج لگاتے ہیں تو ان میں سب سے پست نوع ان حیوانات (کیڑوں) کی نظر آتی ہے جو پانی میں بغیر کسی غرض و مقصد کے صرف طبعی (فطری) مدافعت کی بدولت تیرتے

[1] ہربرٹ اسپنسر انگریز فلسفی ہے (۱۸۲۰-۱۹۰۳ء) اُس کے فلسفہ کی بنیاد "مسئلہ ارتقاء" پر قائم ہے۔ اُس نے اخلاقی اور اجتماعی مباحث کو بہت کچھ ترقی دی اور علم النفس علم الاخلاق علم الاجتماع علم التربیۃ اور علم السیاسۃ پر بہت سی تصانیف کی ہیں اور اس لئے عہدِ جدید کے علوم میں اُس کو "قطبِ علوم" شمار کیا جاتا ہے۔

پھرتے ہیں اور اپنی اسی حرکت کے دوران میں اتفاقی طور پر غذا حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کے وجود کا حاصل اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ ان سے بلند نوع کا کوئی حیوان ان کو دیکھ لے اور نگل جائے۔ پس جبکہ اُن میں نہ "شعور" ہے اور نہ وہ "قوتِ دافعہ" "جو کہ اس کی زندگی کے مناسب حال ہو" تو اُس کے اس ماحول نے اُس کی زندگی کا یہ اوسط مقرر کر دیا ہے کہ اپنے وجود سے چند ساعت کے اندر اندر بھوک، یا کسی ترقی پذیر حیوان کا لقمہ بن جانے سے اُس کے ننانوے فیصدی افراد فنا کے گھاٹ اُتر جاتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اس سے ذرا بلند نوعِ حیوانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ اُس کی جسمانی ساخت مضبوط، اور اس کے طریقِ زندگی کا نظم "منظم" ہو۔ اُسکے افراد اپنی غذا کے حصول کے لئے حرکت کرتے، اور ماحول کے مناسب اپنی زندگی کے قیام، اور اپنی زندگی کی استواری کے لئے حسب مقدور مقابلہ کرتے ہیں اور اُن کے ماحول کا کچھ حصہ اُن کی صلاح و خیر کی خدمت گذاری کرتا نظر آتا ہے، اور یونہی اُس کے گرد و پیش کے حوالہ اُس کو نہیں کر دیتا۔

اس کے بعد ہم اُن حیوانات کا مطالعہ کرتے ہیں جن کی پشت مہروں اور منکوں سے بنائی گئی ہے تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ درحقیقت زندگی کے "طور و طریق" کی ترقی بہت زیادہ جسمانی ترکیب کی ترقی پر موقوف ہے۔ مچھلی کو ہی دیکھئے کہ وہ اپنی غذا کی تلاش میں اِدھر اُدھر پھرتی ہے اور جب اُس کو پا لیتی ہے تو اُس کے کھانے سے پہلے اُس کو سونگھتی ہے اور اگر قریب ہے تو بغور دیکھتی ہے، اور اگر کبھی اُس کو یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ اُس سے قد و قامت میں بڑی مچھلی قریب ہے تو جان بچا کر بھاگتی ہے، تو یہ نوع اپنے اعمال

کو اپنی غرض و غایت کے مطابق بہتر طریق پر انجام دیتی ہے۔ اگرچہ اُس کا یہ "طریقہ" سادہ، یکساں و مساوی، اور غیر متوقع ہوتا ہے۔ اس لئے جس قدر اُن کی پیداوار ہوتی ہے اُس نسبت سے اُن میں شاذ و نادر ہی کوئی اپنی عمر طبعی کو پہنچتی ہے، ورنہ عموماً اس سے پہلے ہی فنا ہو جاتی ہیں۔

تا آنکہ جب ہم اس قسم کے حیوانات کی سب سے ترقی پذیر نوع مثلاً ہاتھی کو دیکھتے ہیں تو اُس کی حیات کا "طریقِ سلوک" بہت زیادہ منظم اُس کے ماحول کے مطابق اُس کی حیات کی استواری کا نظام نہایت مکمل، اور اُس کی مصالح کے لئے اُس کے ماحول کی خدمت گذاری کا عمل بہت کامل پاتے ہیں وہ اپنی غذا رکا امتحان دیکھنے اور سونگھنے کے ذریعہ سے کافی دور سے کر لیتا ہے، وہ اگر کہیں خطرہ کو محسوس کرتا ہے تو تیزی سے دوڑ کر اپنی حفاظت کرتا ہے، اور اپنی غذا کے حصول میں مچھلیوں جیسی مخلوق کے طریقِ حصول سے زیادہ عمدگی سے کام انجام دیتا ہے، وہ بار آور درختوں کی شاخوں کو توڑتا، اور جن کو اپنی غذا کے لئے بہتر پاتا ہے استعمال کرتا ہے، اور خطرہ کا مقابلہ نہ صرف بھاگ کر؛ بلکہ بسا اوقات مدافعت اور حملہ کے ذریعہ کرتا ہے، بلکہ ہم اُس میں بعض اوصافِ کمال تک پاتے ہیں، مثلاً گرمیوں میں دریا وغیرہ میں غسل کرنا، یا مکھیاں اُڑانے کے لئے درخت کی شاخوں کو پنکھے کی طرح استعمال کرنا اور فیل بان کی تعلیم کے مطابق خطرہ کے وقت ایک خاص قسم کی آواز نکال کر اپنی حفاظت کے لئے مدد چاہنا وغیرہ۔

غرض اُس کا طریقۂ زندگی "ترقی پذیر" اور مصالح و اغراض کے لئے اپنے اعمال کی درستگی میں "واضح و ظاہر" ہے۔

ابھی ہم ترقی کے ان درجات میں کچھ زیادہ قدم نہ چلیں گے کہ وحشی انسان کی زندگی ہمارے سامنے آ جائے گی اور اُس سے آگے بڑھ کر متمدن انسان کی ترقی یافتہ زندگی۔

ہم انسان کو اپنی مصالح و اغراض کے لئے درستگیِ اعمال و افعال میں سب سے زیادہ بہتر، اور ان امور میں دیگر حیوانات کے مقابلہ میں سب سے زیادہ احسن و اکمل پاتے ہیں۔ اور انسان کے وحشی قبائل اور متمدن قبائل کے درمیان ہم کو اس طرح کا فرق نظر آتا ہے جیسا کہ حیوانات اور وحشی انسان کے درمیان، اس لئے کہ متمدن انسانوں کے مقاصدِ اعلیٰ" اور اُن تک پہنچنے کے طریقے" نہایت محکم اور مضبوط ہوتے ہیں جو وحشی قبائل میں قطعاً مفقود نظر آتے ہیں۔

اگر تم اُن کی خوراک پر غور کرو تو حسب خواہش اُس کو منظم، اور تیاری کے اعتبار سے پائدار اور شکل وغیرہ کے اعتبار سے خوش اسلوب پاؤ گے۔

اور جب ان کے لباس کو دیکھو تو وحشی انسان تو اپنی بھیڑ کے صوف کا خود ساختہ کپڑا پہنے ہوئے نظر آئے گا، اور متمدن انسان کے یہاں حیرت زا کارخانے ملیں گے جو اس کے لئے مختلف رنگ مختلف اقسام اور بے نظیر صناعی سے لباس تیار کرتے ہیں۔ اور وہ اپنے ذوق کے مطابق ہر دن نئے اور خوبصورت سے خوبصورت ڈزائن ایجاد کرتا رہتا ہے۔

اور اگر اُس کی سکونت پر توجہ کرو تو تم کو معلوم ہوگا کہ وحشی انسان یا صوف کے خیمہ میں ساکن ہے اور یا کسی غار اور پہاڑ کی کھوہ میں۔ اور متمدن اُسی زمانہ میں نت نئے منقوش اور اچھوتے ستونوں کے عالیشان محلات و قصور تیار کرتا نظر آتا ہے۔

انسان جوں جوں تمدن کی جانب بڑھتا جاتا ہے اسی قدر اُس کی حاجتیں، اور اجتماعی نظم بڑھتے جاتے ہیں، اور اُس کے اعمال میں سادگی کی جگہ "انواع و اقسام" پیدا ہوتی جاتی ہیں،

تم کو دنیائے انسانی میں حکومتوں کے مختلف طرز اور تجارتوں اور کارخانوں کے بہت پیچیدہ و باریک طریقے نظر آئیں گے اور یہ سب اس لئے کہ اُس کی زندگی زیادہ طویل اور پائدار، اور اُس کی حیات وسیع سے وسیع تر ہو جائے" وسیع سے ہماری مراد یہ ہے کہ اُس میں رغبتوں اور خواہشوں کا اضافہ ہو جائے، اور زندگی رغبتوں اور خواہشوں کا بھرپور اور شاداب مخزن بن جائے"

اور ہم جب وحشی اور متمدن انسان کی زندگی کا موازنہ کرتے اور ان کی رغبتوں اور حاجتوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہم کو متمدن کی عمر بھی طویل نظر آتی، اور اُس کی زندگی بھی وسیع معلوم ہوتی ہے۔

اور یہ سب اس لئے کہ وحشی کے مقابلہ میں مدنی انسان اپنے ماحول، اور گرد و پیش اشیاء کے ذریعہ اپنے نفس کی درستی و حفاظت میں اُسی طرح زیادہ قادر ہے جس طرح وہ اپنے مصالح میں ماحول سے خدمت لینے، اور نفع اُٹھانے میں وحشی اور بدوی سے زیادہ قابلیت رکھتا ہے۔

اس بحث سے ہم پر یہ واضح ہو گیا کہ حیوانات کی تمام انواع میں "حفاظتِ ذات" کیلئے "طبعی دافع" موجود ہے جو اُس کو اس حفاظت کے لئے آمادہ رکھتا ہے، اور یہ سب کچھ قوانینِ طبیعت (فطرت) کے زیر اثر ہی ہو رہا ہے

اب ہم اس میں اس قدر اضافہ اور کرتے ہیں کہ اسی طرح ہر ایک حیوان کی طبیعت میں ایسا

"داعیِ طبیعی" بھی موجود ہے جو اُس کو "حفاظتِ نوع" کے لئے آمادہ کرتا رہتا ہے اور یہ بھی "قانونِ نشو و ارتقاء" کے زیر اثر ہی ہوتا ہے۔ دیکھئے بعض پانی کے حقیر کیڑوں میں نر و مادہ کا امتزاج "اتفاقی طور پر" ہوتا ہے اور وہ اپنی نسل کو صرف تقدیر کے حوالہ کر دیتے ہیں کہ جس طرح وہ چاہے تصرف کرے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اُن کی بہت ہی قلیل مقدار زندہ اور باقی رہتی ہے۔

اور جب ہم ان سے آگے بڑھ کر مثلاً مچھلی کی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ ہم کو اپنے بیضے نکالنے کے لئے مناسب جگہ تلاش کرتی، اور اُن کی حفاظت اور اُن کو تباہی سے بچانے کی تدبیریں کرتی نظر آتی ہیں۔

پھر جب ہم اس سے اوپر کے پرندوں کو زیر نظر لاتے ہیں تو اُن کو اپنے بیضوں اور شب کو راحت و آرام کے لئے گھونسلہ بناتے، اور اگر بچے نکل آتے ہیں تو سمجھ دار ہونے تک ان کو غذا بھراتے، دیکھتے اور اس طرح اُن کی حیات میں مدد دیتے ہوئے پاتے ہیں۔

غرض یہ قوت "قوت حفظ نوع" اسی طرح برابر ترقی کرتی نظر آتی ہے حتیٰ کہ جب ہم وحشی اور متمدن انسان تک پہنچتے ہیں تو وہ اپنی نسل کی حفاظت و بقاء میں تمام حیوانات سے زیادہ مدت تک اور بہتر طریق پر سرگرم اور مربّی نظر آتا ہے اور یہ اس لئے کہ انسانی حیات میں تمام قسم کی حیات کے مقابلہ میں ترکیب[۱] اور تنوع زیادہ ہے اور یہ بھی مشاہدہ ہے کہ انسان کی "محافظتِ نوع" کی ترقی "محافظتِ ذات" کے پہلو بہ پہلو چلتی رہتی ہے، اور اسی طرح حفاظت کے درجات ایک دوسرے سے

---

[۱] یہاں ترکیب بمعنی متنوع اور "قسم قسم" سادہ کے مقابلہ میں استعمال ہوا ہے مثلاً تمام حیوانات کی زندگی اور بقاءِ نسل کا جو طریقہ ہے اُس میں ہزاروں برس سے ایک ہی طریقہ پایا جاتا ہے بخلاف انسان کے کہ اس کے یہاں اسمیں روز بروز ترقی اور تنوع ہوتا ہے

نزدیک ہی رہتے ہیں، لہذا یہ دونوں "قوت حفاظتِ ذات" اور قوت حفاظتِ نوع "، اول فطری سادگی کے ساتھ عالمِ وجود میں آتی، اور پھر درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتی رہتی ہیں۔

اس پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ اگر "جاندار" کی جان، اور اُس کی استعدادات اپنے صحیح ماحول کے ساتھ ہموار و مناسب ہیں تو وہ کمال سے زیادہ قریب ہے۔

پس انسان جو عمل بھی کرتا ہے وہ اُس کو اپنے ماحول اور گردوپیش کے اسباب کے مطابق بنا لیتا، اور اپنی زندگی اور اپنی نوع کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ خوش حال و خوش بخت کر لیتا ہے اور یا وہ اپنے عمل کو اپنے ماحول کے مناسب نہیں بناتا، اور اپنی اور اپنی نوع کی زندگی کو تنگ حال و بدبخت کر لیتا ہے۔

لہذا پہلی قسم کے اعمال کو "نیک اعمال" اور اُن سے خوگر ہونے کو "حسنِ خیر" کہا جائیگا اور دوسری قسم کے اعمال کو "بداعمال" اور اُن کے ساتھ خوگر ہونے کو "قبیح و شر" اور جبکہ بہت سے اعمال میں "لذت" کے ساتھ الم کی چاشنی بھی ہوتی ہے تو بہترین اعمال وہ شمار ہونگے جو "خالص لذت" سے زیادہ نزدیک ہوں،

یہ امر مسلّم ہے کہ ابھی تک انسان کی مادی زندگی مکمل نہیں ہوئی اور وہ اس راہ پر "قانونِ نشو و ارتقاء کے ماتحت" مسلسل گامزن ہے، لہذا ہر انسان کے لئے ضروری ہو کہ وہ — اپنے گردوپیش کے اسباب کے مناسب — حدِ کمال تک پہنچنے کی سعی بلیغ اور جد و جہد کرے[۱]"

"اسپنسر" کے اس مقالہ سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ وہ عمل کا پیمانہ

[۱] ماخوذ از کتاب اسپنسر۔

وہ ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے ساتھ نفس کو ہموار بنانے ، کو بتاتا ہے تو اُس کے مذہب کے مطابق وہ "عمل" خیر ہے جو لذت و سعادت[1] کا باعث ہو ، اور یہ جب ہو سکتا ہے کہ وہ ماحول کے مطابق ہو ، اور وہ "عمل" شر ہے جو الم کا موجب ہو ، اور یہ جب ہو سکتا ہے کہ عمل اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب حال نہ ہو۔

بہر حال جس قدر "عمل" ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب و مطابق ہو گا "کمال اور مثل اعلیٰ" سے نزدیک تر ہو گا۔

اس مذہب کے ارکان کا یہ عقیدہ ہے کہ "جبکہ اخلاقی اعمال" ابتداءِ وجود میں سادہ ، اور غیر متنوع تھے اور پھر آہستہ آہستہ ، درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتے ، اور اصل غرض و غایت "مثل اعلیٰ" کی طرف بڑھتے رہتے ہیں اور جبکہ عمل اس مثل اعلیٰ کے جس قدر نزدیک ہے اُسی قدر خیر ہے ، اور جس قدر دور ہے اُسی قدر شر ہے ، " تو انسان کا مقصدِ وحید یہ ہونا چاہیئے کہ اُس مثلِ اعلیٰ کا کھوج لگائے اور اپنی طاقت کے مطابق اُس سے نزدیک سے نزدیک تر ہونے کی کوشش کرے۔ غرض نشو و ارتقار کی تمام کارپردازیوں میں سے ہر ایک کارپردازی مسطورہ ذیل تین امور کو شامل ہوتی ہے۔ (۱) ہر ایک شے کی ایک "معین نقطہ" سے ابتدار۔ (۲) درجہ بدرجہ غرض و غایت کی جانب اُس کی "رفتارِ ترقی" (۳) جس تک پہنچنا مقصود ہے وہ "غرض و غایت"

مثلاً حیوانات کی نشو و نما کی ابتدار بلاشبہ پست حیوانات (کیڑوں[2]) سے ہوتی ہے پھر

---

[1] اس کے نزدیک سعادت سے مراد خوش عیشی ہے۔

[2] سائنس کی زبان میں اجزاءِ حیات کا نام (کیسہ) ہے اور ان ہی کیسوں کے مجموعہ کا نام جاندار ہے۔ اس لئے ارتقار کی بحث میں جس مقام پر جاندار کا لفظ آتا ہے اُس سے چند کیسوں سے بنی ہوئی چھوٹی سے چھوٹی مخلوق مراد ہوتی ہے بلکہ ایک کیسہ کو بھی وہ جاندار ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

آہستہ آہستہ وہ مختلف اقسام و انواع میں منتقل ہوتے رہتے، اور ہزاروں برس گذرنے کے بعد بہت سے نئے گروہوں اور نئی انواع میں تقسیم ہو جاتے ہیں اور چونکہ اُن کا یہ انتقال تدریجی[۱] ہے اس لئے اُن کو اس مدتِ مدید کے اندر بہت سے مراتب سے گذرنا پڑتا ہے۔ مثلاً حشرات (کیڑوں) سے منتقل ہو کر زحافات (رینگنے والے حیوانات) کی جانب اور پھر اُن سے گذر کر بندر اور گوریلا کی جانب اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے وحشی انسان تک ترقی کر جاتے ہیں اور یہی وحشی بعد میں متمدن انسان بنجاتے ہیں اور یہی انسان اب تمدن کے اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ تک پہنچنے کے لئے جد و جہد میں مصروف نظر آتا ہے۔ گویا اس طرح حیوانات کا یہ سلسلہ "کہ جن میں کیڑے سے شروع ہو کر انسان تک شامل ہے"، سب ایک ہی سلسلہ کی ارتقائی شکلیں ہیں اور جس طرح یہ بدیہی بات ہے کہ نشو و ارتقاءِ عضوی[۲] کی عملیت کا ابتدائی نقطہ، اور اُس کی انتہائی غایت و غرض دونوں ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں اور ہم کو فقط تدریجی رفتار کا ہی حصہ نظر آتا ہے ——

اسی طرح "اخلاق" کا حال ہے کہ جب ہم اخلاق کے مبدءِ وجود اور اُس کی غایت (حقیقی مثلِ اعلیٰ) کو سامنے لانا چاہتے ہیں تو یہ دونوں مرتبے ہماری نگاہ سے اوجھل نظر آتے ہیں۔ اور اخلاقی اعمال کے لئے صرف یہی حکم یا تدریجی نقطہ باقی رہ جاتا ہے" کہ جو عمل "غایت" سے نزدیک ہے وہ "خیر" ہے اور جو دور ہے وہ "شر" ہے"

اور استاذ کسنڈر نے بھی ڈاروِن کے نظریوں "انتخاب طبعی" "تنازع للبقاء" اور بقاء الاصلح" کو علم الاخلاق پر منطبق کیا ہے۔ اُس کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے۔

---

[۱] ارتقائی تبدیلی کے متعلق فلاسفۂ جدید کے دو نظریے ہیں۔ جان لیمارک کہتا ہے کہ یہ تدریجی طور پر ہوتی ہے اور جب بعض افراد شے کی خصلت کسی وجہ سے اپنی نوع سے بدل جائے یا ماحول مجبوراً تبدیل کردے تب تغیر و تبدل طاری ہونے لگتا ہے اور دوریز کا خیال ہے کہ یہ تدریجی نہیں بلکہ یک بیک بعض صفاتِ نوع کے بدل جانے سے فوراً سامنے آجاتی ہے۔

[۲] ارتقاءِ عضوی سے ارتقاءِ مادی (ارتقاءِ طبیعی) مراد ہے۔

"تنازع[1] للبقاء" حیوانات کے افراد وانواع دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کے نتیجہ میں بعض فنا ہو جاتے ہیں اور بعض کے لئے بقاء کا سامان مہیا ہو جاتا ہے اس کا نام "بقاءِ اصلح" ہے

[1] **ارتقاءِ طبعی** موجودہ علمی دور میں یہ مسئلہ "فلسفہ کی روح" سمجھا جاتا ہے اور جدید یورپ کے علمی زمانہ میں علم کا کوئی شعبہ ایسا باقی نہیں ہے جس پر اس مسئلہ نے اپنا اثر نہ کیا ہو اسی لئے مذہبی، اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی تمام شعبہ ہائے زندگی اُس کے اثر سے متاثر ہیں، اور جو علماء یورپ اس "ارتقاءِ طبعی" کے مخالف بھی ہیں عملی زندگی میں ان کا دامن بھی اس کے قبولِ اثرات سے پاک نظر نہیں آتا۔

آپ اس مسئلہ کے "اخلاقی پہلو" سے ایک حد تک آگاہ ہو چکے ہیں اور اسی ذیل میں جبکہ نظیر یا دلیل کے طور پر "ارتقاءِ طبعی" کا بھی ذکر آ گیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق، مختصر تشریح کر دی جائے ورنہ تو یہ ظاہر بات ہے کہ ایسے معرکۃ الآراء مسئلہ کے لئے حاشیہ کی یہ چند سطور کسی طرح کفایت نہیں کر سکتیں۔

ارتقاء کا نظریہ قدیم نظریہ ہے عام طور پر یہ مشہور ہے کہ "مسئلہ ارتقاءِ طبعی" انگریز فلسفی ڈارون کے اکتشافات کا نتیجہ ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس مسئلہ کی "بنیاد" ہند اور یونان کے قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے۔

بدھ مت کا فلسفہ "کہ تمام جاندار انسان ہی کی طرح کی جان رکھتے ہیں اس لئے سب پر یکساں رحم کرنا چاہئے خواہ وہ نباتات ہوں یا حیوانات" اسی نظریہ کی ایک کڑی ہے۔

یونانِ قدیم میں تھیلیز، انکسی مینڈر، ہرقلیطاس جیسے فلاسفر اس کے قائل تھے کہ دنیا بے جان مادہ سے ترقی کر کے اس حد کو پہنچی ہے۔

خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں بعض عرب فلاسفروں نے بھی اس کا دعوےٰ کیا ہے کہ انسان کا وجود تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

جدید یورپ کے انگریز اور فرنچ فلسفی ڈیدیا، شلفر، لینیہ، لامارک مختلف نظریوں اور دلائل کے ساتھ

اور اس حرکتِ عمل کا نام "انتخاب طبعی" ہے یہی طریق کار بعینہ "علم اخلاق" میں بھی جاری و ساری ہے۔
یہاں بھی معاملات وطریقہ ہائے زندگی اور زندگی کی "مثلِ اعلیٰ" میں جنگ و پیکار ہی اور ان میں سے

بنیادی طور پر اسی ارتقاءِ طبعی کو تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ اٹھارویں صدی کے آخر میں ڈارون نے اس نظریہ کے متعلق بہت واضح دلائل ونظائر پیش کرکے اس کو ایک اہم علمی مسئلہ بنادیا حتیٰ کہ وہ اپنے موضوع سے وسیع ہوکر تمام علمی شعبوں پر حاوی ہوگیا۔ اور اسی وجہ سے ڈارون کے نام کے ساتھ اس کو شہرت ہوئی۔

ڈارون کا یہ نظریہ اس طرح شہرت پذیر ہے کہ "انسان اور حیوان ایک ہی نسل سے ہیں یعنی حیوانات کی تدریجی ارتقاء کی شکل "انسان" ہے۔ اور کبھی اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ "انسان نے بندر سے ترقی کی ہے اور گوریلا جو بندر کی اعلیٰ قسم ہے انسان بننے کا ابتدائی نقشہ ہے"

اس بحث پر غور وفکر کرنے کے لئے پہلے یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ "انسانی تخلیق" کے بارہ میں صرف تین رائے پائی جاتی ہیں اور اس سے زیادہ کا امکان بھی نہیں ہے۔

(۱) انسان، خدائے برتر کی بہترین ایجاد ہے اور اس کی صناعی کا بے نظیر شاہکار، اور یہ کہ وہ مستقل مخلوق ہے نہ کہ کسی تدریجی ترقی کا نتیجہ۔

(۲) انسان کی ہستی قوانینِ طبعی کے زیر اثر بخت و اتفاق کا نتیجہ ہے۔ یہ کسی خالق کی مخلوق نہیں ہے

(۳) انسان کی تخلیق قوانینِ قدرت کے اصولوں کے مطابق تدریجی ارتقاء سے ہوئی ہے اور وہ مستقل مخلوق ہوکر عالم وجود میں نہیں آیا۔

یعنی آخری دو نظریوں میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنا ممنوع یا غیر ضروری ہے اور پہلے نظریہ کے مطابق صرف وہی خالق کائنات ہے۔

تمام اہل مذاہب اور بعض علماءِ طبعی پہلی رائے کے قائل ہیں، اور دوسری رائے چند دہری فلسفیوں کی ہے جس کو مذہب اور فلسفہ جدید (دونوں نے) باطلِ محض ثابت کرکے چھوڑ دیا ہی اور تیسری رائے

کوئی ایک دوسرے کی بقار کے لئے سخاوت کرنے کو تیار نہیں ہے. یہاں تو صرف اُس ہی کی بقار ممکن ہے جو ،،خیرِ عام،، سے مطابقت رکھتا ہو۔

تمام موجودہ علمارِ طبعیین کی ہے۔

یہ بات بھی گوش گذار رہنی چاہیے کہ ڈارون اور علمارِ طبعیین نے جس ،،ارتقارِ طبیعی،، کا دعویٰ کیا ہے اُس کے متعلق وہ یقین رکھتے ہیں کہ جن حقایق پر پردے پڑے ہوئے تھے اور جو گتھیاں سخت پیچیدہ تھیں ان کو عریاں کرنے اور سلجھانے سے ہم اس نظریہ کے صحیح ہونے کے قائل ہوئے ہیں یہ نہیں ہے کہ ہم مشاہدہ اور یقین واعتقاد کی طرح دعویٰ کرتے ہیں کہ صورتِ حال صرف یہی ہے اور اس کے علاوہ دوسری صورت ناممکن ہے

غرض ڈارون کے نظریۂ ارتقار کی بنیاد اُن تین اصولوں پر ہے جو صفحاتِ کتاب میں آپ کے پیش نظر ہیں۔یعنی تنازع للبقار۔ انتخابِ طبیعی۔ بقارِ اصلح۔

پس اگر ہم ان تینوں اصولوں پر غور و خوض کرنے کے بعد یہ تسلیم بھی کرلیں کہ اس کارخانۂ دنیا میں ہر شے اور نوامیسِ فطرت کے درمیان اُس شے کی بقار کے متعلق ،،کشمکش،، جاری ہے اور ،،انتخابِ طبیعی،، کے اصول کے پیش نظر وہی یہاں باقی رہتا ہے جو اپنی قوت آزمائی سے خود کو فنا سے بچالے اور اس لئے اس کا لازمی نتیجہ ،،بقارِ اصلح،، ہے ،،یعنی جو شے اپنے اندر اپنے ماحول میں بچ رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے وہی باقی رہنی چاہیے،، تب بھی نتیجہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ ان نوامیسِ طبیعی اور قوانینِ فطرت کے زیر اثر ،،انسان کی تخلیق،، تدریجی ارتقار ہی کی بدولت ہوئی ہے اور یہ کہ ان نوامیس و قوانین پر کسی ایک زبردست حکیم و دانا کا یدِ قدرت کام نہیں کر رہا ہے۔ اس لئے کہ ان تمام قوانین کے موجود ہوتے ہوئے بھی اس دعویٰ میں کون سا محال اور عدمِ امکان لازم آتا ہے کہ انسان ایک مستقل مخلوق ہے اور خالقِ کائنات نے کائنات کو پیدا کر کے ہر نوع کو اپنے بنائے ہوئے قوانین و نوامیسِ فطرت کے حوالہ کر دیا ہے لہذا ہر شے تنازع للبقار میں گزرتا ہے اور اس کشمکش میں صرف ان ہی افراد کو زندہ رہنے کا حق ہے جو اُس کے قانون ،،انتخابِ طبیعی،، کے اصول سے مطابقت کرلیتے ہوں، اور

لیکن جس طرح ،، افراد وانواع حیوانات میں اپنے خصوصی امتیازات رکھنے کی وجہ سے بعض ،، بقاء اصلح ،، میں شمار ہوتے ہیں اور اُن ہی کی وجہ سے خود بھی باقی رہتے اور اپنی نسلوں کو بھی ایسے

ان دونوں اصولوں کے نتیجہ میں وہی ،، بقاء اصلح ،، کا اصول قائم کرکے اُن ہی افراد کو باقی رہنے دیتا ہے جو اپنے ماحول کے مطابق صلاحیت رکھنے کی وجہ سے کارزارِ حیات میں جی سکیں۔ لہذا یہ تمام طبعی اصول وقوانین ایک ایسے حکیم و دانا کی ہی جانب سے ہیں جس نے اَن مٹ قوانین فطرت قائم کرکے اپنی حکیمانہ ہستی کا ثبوت دیا ہے

فتبارك الله احسن الخالقين ط

اور یہ اس لئے کہ اول تو خود اس نظریہ کے تسلیم کرنے والے یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وجودِ انسانی کی تخلیق کے لئے دوسری رائے کی قطعاً گنجائش ہی باقی نہیں رہی۔ دوسرے یہ کہ فلسفہ کا عام اور مسلمہ اصول یہ ہے کہ کسی ،، مرکب ،، میں ایسی شے نہیں پائی جا سکتی جس کی صلاحیت اُس کے مفردات اور مفردات کی باہمی آمیزش کے مزاج میں نہ پائی جاتی ہو۔ پس اگر انسان کی خلقت ،، بیجان مادہ کی تدریجی ترقی ،، سے عالم ظہور میں آئی ہے تو اس میں عقل، کلیات کا علم، روحانی جذبات جیسے امور کہاں سے آئے اور کس طرح آئے ؟

ایسے سوالات کے جواب میں ان مدعیانِ مذہب ارتقار کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ ،، قدرت کا کلیہ ،، ہے اور ایسا ہی ہوتا رہتا ہے۔

گویا یہاں تک پہنچکر اپنے ان اصولوں کی طرح ،، جن پر وہ اپنے مسائل کی بنیاد رکھتے ہیں ،، جب کوئی قانون ان کے ہاتھ نہیں آتا تو اس لفظ ،، قدرت کا کلیہ ،، سے کام نکالتے ہیں اور جس جس جگہ دلائل کے درمیان خلا پیدا ہوتا جاتا ہے زبردستی اس ،، بے معنی لفظ ،، کے ذریعہ سے اس کو بھرتے جاتے ہیں پس اگر اُن کو یہ حق حاصل ہے تو دوسروں کو کیوں یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس لفظ کی جگہ یہ کہہ دیں کہ ،، یہ خدائے حکیم و دانا کی قدرت کا بے نظیر کرشمہ ہے ،،

تیسرے اگر یہ صحیح ہے کہ بندر کی اعلیٰ قسم شمپانزی اور گوریلا کے ارتقار سے انسان وجود میں آیا ہے

وقت میں (ان امتیازات کو عطا کر کے) باقی رکھنے کی صلاحیت بخشتے ہیں جبکہ کمزور کے لئے زندگی تک محال ہو جاتی ہے"

تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ان دونوں میں نطق، وجدانی کیفیات، ترقی پذیر ذہن اور عقل ایسے امور کے امکانات تک نظر نہیں آتے جبکہ وحشی سے وحشی اور جنگلی انسان تک میں شروع ہی سے یہ سب صفات کم و بیش پائی جاتی ہیں۔

مگر گوریلا بندر اور انسان کے درمیان ان صفات کے بارہ میں ایک کڑی بھی ایسی نہیں ملتی جو ان کے مابین مشترک ہو یا اشتراک کا امکان بھی پیدا کرتی ہو۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ گوریلا، اور انسان کی جسمانی ساخت میں بھی اتنا عظیم الشان فرق ہے کہ دونوں میں کوئی نسبت ہی نظر نہیں آتی۔ مثلاً انسان کے گودے کا ہلکے سے ہلکا وزن "ساٹھ گرام" سے کسی طرح کم نہیں ہوتا لیکن گوریلا کے بھاری سے بھاری گودے کا وزن "۲۰ گرام" سے کسی طرح زائد نہیں ہوتا، اسی طرح انسان کی چھوٹی سے چھوٹی کھوپری "۴۴ انچ مکعب" ہوتی ہے مگر گوریلا کی کھوپری "۳۲ انچ مکعب" سے زیادہ نہیں ہوتی حالانکہ ایک گوریلا متوسط عورت کے وزن کے مقابلہ میں دوگنا وزن رکھتا ہے اس لئے انسان کے تدریجی ارتقار کا دعوئی۔ دعوی بے دلیل، اور اٹکل کا تیر ہے۔

مدعیانِ ارتقار طبعی کے پاس بیان کردہ دلائل کے علاوہ چند ایسے شواہد بھی ہیں جن کو بہت مضبوط اور حقائق سے وابستہ سمجھا جاتا ہے مثلاً

(۱) علم آثارِ ارض کی تحقیقات نے یہ پایۂ ثبوت کو پہنچا دیا ہے کہ زمین کے مختلف طبقے یا تہیں ہیں جو ہزاروں یا لاکھوں برسوں کے بعد قطعہ زمین پر قائم ہو گئی ہیں اور ان طبقات میں سے ہر ایک طبقہ پر مخلوقات کے جو آثار ظاہر ہوئے ہیں وہ واضح کرتے ہیں کہ یہ مخلوق تدریجی ارتقار کا نتیجہ ہے۔

لیکن آثارِ زمین کے ذریعہ جو تدریجی کلیہ تیار کیا گیا تھا وہ حال کی تحقیق کے اعتبار سے "کلیہ" باقی نہیں رہا اس لئے کہ بعض محققین نے زمین کے طبقات یا ہزاروں لاکھوں برس کی قائم شدہ چٹانوں سے ایسے حیوانات کے ڈھانچے حاصل کئے ہیں جو تدریجی ارتقار کے اصول کے مطابق جدید چٹانوں میں پائے جانے چاہئیں تھے نہ کہ

اسی طرح ،، اخلاق ،، میں اگرچہ افراد کی ذات کے اندر یہ طریقہ نہیں چلتا مگر اُن کی آرا، و عقول میں یہی طریقہ رائج ہے۔

ان پُرانی چٹانوں میں۔ حالانکہ وہ پُرانی چٹانوں ہی سے دستیاب ہوئے ہیں۔

(۲) انسان کے جسم میں بعض ایسے اعضاء ہیں جو آج بیکار ہیں۔ اگر انسان ،، ابتداء وجود ہی سے مستقل مخلوق ہوتا تو ہرگز ایسا نہ ہونا چاہئے تھا اس لئے تسلیم کرنا چاہئے کہ یہ اس سے پچھلے ماحول کے آثارِ باقیہ ہیں مثلاً ڈھڈی کی ہڈی (Buttocr bone) یا آنتوں کے بائیں جانب زاید حصہ (اپنڈس)

مگر اس کے متعلق اول تو خود بعض فلاسفہ ہی نے یہ جواب دیا ہے کہ ڈھڈی کی ہڈی کو بیکار کہنا غلط ہے اس لئے کہ انسان اپنی طبعی ساخت کے اعتبار سے جس طرح بیٹھتا ہے اُس کے جسم کے زمین سے لگنے والے حصوں کے لئے اس ہڈی کا ہونا بہت ضروری تھا، ورنہ اُس کی نشست میں نامناسب پھیلاؤ بھی ہو جاتا اور اُس کو تکلیف بھی پہنچتی۔

اسی طرح آنت کا معاملہ ہے کہ اول تو وہ تمدن کی ترقی و تنزل سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ تدریجی ارتقاء سے یعنی انسان اپنی ابتداء زندگی میں جس قسم کی غذائیں استعمال کرتا تھا اُس کے لئے یہ حصہ ضروری اور کارآمد تھا اُس کے بعد جب اُس نے عمدہ اور لطیف غذائیں استعمال کرنی شروع کر دیں تو اتنی چوڑی اور لانبی آنت کی ضرورت باقی نہ رہی اور جب آنتوں نے سٹنا شروع کر دیا تو یہ حصہ زاید ہو کر بیکار رہ گیا۔ دوسرے اُسکو اس وقت بھی بیکار نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ اطباء یونانی مثلاً زکریا رازی اندلسی کی یہ رائے ہے کہ آنت کا یہ حصہ کارآمد آنتوں کے سٹنے اور پھیلنے کی صورت میں پھیلنے کے وقت مدد دیتا ہے۔ اور اس کی موجودگی مخادم آنتوں کی راحت رسانی کے لئے ضروری ہے۔ پس اس اختلاف آراء کی صورت میں اس دلیل کی بھی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔

(۳) بچہ جب رحمِ مادر میں نشو و نما پاتا ہے تو نطفہ سے شروع ہو کر اپنی نوع کی شکل اختیار کرنے تک

چنانچہ یہ مشاہدہ ہے کہ وہ شخص جس پر فطرت کی جانب سے قوتِ عقل و فکر کی بیش از بیش سخاوت کی گئی ہے وہ کسی معاملہ کو ایک خاص نظر سے دیکھتا ہے اور عام اصحابِ عقل و فکر جس نظر سے

وہ سب درجات طے کرتا ہے جن سے گذر کر وہ موجودہ نوع میں داخل ہوا ہے مثلاً مینڈک کے بچہ کو پہلے مچھلی کی شکل اختیار کرنا ضروری ہے کیونکہ مینڈک، مچھلی کا ارتقائی نتیجہ ہے۔ اسی طرح "انسان" رحمِ مادر میں مچھلی، مینڈک، بندر، سب درجات کی شکلوں کو دہراتا ہے اور پھر انسانی شکل اختیار کرتا ہے۔

لیکن نطفہ کے اِن بدیہی "تدریجی تغیرات" کو تسلیم کر لینے کے باوجود یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کہ یہ سب مخلوقات اپنے اُس تدریجی ارتقار کو دہراتی ہیں جو ڈارون کے نظریہ کا نتیجہ ہے۔ بلکہ اس لئے ہے کہ خالقِ کائنات کو اپنی قدرت کی صناعی اور نقاشی کا اعتراف کرانا ہو کہ یہ تمام انواع پست (خلیہ) سے لیکر بلند (انسان) تک ایک ہی یدِ قدرت کی کاریگری ہے۔ اور انسان کو مشاہدہ کے ساتھ یہ باور کرانا ہے کہ خالقِ کائنات کا انسان پر یہ احسان ہو کہ اُس کو اشرف المخلوقات بنایا ورنہ تو رحمِ مادر میں وہ ان مختلف درجات میں سے کسی ایک پست درجہ پر بھی پیدا کیا جا سکتا ہے اور کوئی طاقت اُس کو ایسا کرنے سے باز نہیں رکھ سکتی جیسا کہ کبھی کبھی وہ اظہارِ قدرت کے لئے رحمِ انسانی ہی سے حیوانی مخلوق پیدا کر دیا کرتا ہے۔ لہٰذا ہر وقت یہ حقیقت پیش نظر رہنی ضروری ہے کہ بلند ہونے والی ہستی اپنے سے پست انواع کی شکل میں بھی پیدا کی جا سکتی تھی مگر قادرِ مطلق کے حکیمانہ تخلیق نے اُس کو اسی نوع میں پیدا کرنا مناسب سمجھا نہ کہ اُس سے پست نوع میں۔ نیز اس حقیقت کا اعلان کرنا مقصود ہو کہ اگرچہ کائنات کی ہر نوع ایک مستقل اور غیر تدریجی مخلوق ہے مگر ان انواع کا وجود بلاشبہ ترتیبی ہو اور ایک ہی سلک میں منسلک یعنی خدائے تعالیٰ نے "حیات اور زندگی" کے لئے سب سے پہلے "پانی" کو پیدا کیا۔

وھو الذی خلق السمٰوٰت	اور خدا وہ ہے جس نے آسمان و زمین کو چھ دن میں
والارض فی ستۃ ایام و	پیدا کیا اور اُس کا عرش پانی پر تھا یعنی پانی آسمان اور
کان عرشہ علی الماء	زمین سے پہلی مخلوق ہے۔

اُس معاملہ پر غور کرتے ہیں اُس کی نگاہ میں وہ سخت معیوب ہے مثلاً عورت کے ساتھ مردوں کا سخت برتاؤ
اور اُس کو لونڈیوں کی طرح سمجھنا، پس وہ اس عام طرز عمل کے خلاف آواز بلند کرتا، اور تنہا یا چند مویدین

اور پھر اُس کو مبدءِ حیات بنایا۔

وجعلنا من الماء کل شئ حیّ — اور ہم نے پانی سے ہر ایک جاندار کو زندگی بخشی ہے

اس کے بعد اُس نے زمین کو مخلوق کیا اور پہاڑوں کو اُس پر قائم کیا اور زمین کو اس قابل بنایا کہ اُس میں نباتات کی روئیدگی ہو سکے۔

والارض مددنٰھا والقینا فیھا رواسی وانبتنا فیھا من کل شئ موزون — اور ہم نے (پانی پر) زمین کو پھیلا دیا اور اُس میں پہاڑوں کو رکھ دیا اور اُس میں ہر ایک مناسب چیز اگا دی۔

واللّٰہ خلق کل دابۃ من ماء فمنھم من یمشی علی بطنہ ومنھم من یمشی علی رجلین ومنھم من یمشی علی اربع یخلق اللّٰہ مایشاء ان اللّٰہ علی کل شئ قدیر — اور اللہ تعالیٰ نے ہر ایک جاندار کو پانی سے پیدا کیا تو کوئی اُن میں وہ ہے جو پیٹ کے بل چلتا ہے اور کوئی اُن میں وہ ہے جو دو پاؤں پر چلتا ہے اور کوئی اُن میں وہ ہے جو چار پاؤں پر چلتا ہے اللہ جو چاہتا ہے وہ پیدا کرتا ہے بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور ان تمام مخلوقات سے بلند و بالا مخلوق "انسان" ہے۔

ھو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفۃ ثم من علقۃ ثم یخرجکم طفلا الایہ — اللہ وہ ہے جس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا پھر نطفہ سے پھر جمے ہوئے خون سے پھر اُس نے تم کو بچہ بنا کر نکالا ہے

مذاہب عالم کی تاریخ، اور علم آثارِ ارض بھی اس ترتیبی تخلیق کا پتہ دیتے ہیں اور یہی صحیح اور قرین صواب ہے، لہٰذا تنازع للبقاء، انتخاب طبعی اور بقاء اصلح جیسے نوامیس فطرت سے غلط نتیجہ نکال کر ترتیبی مخلوق کو تدریجی قرار دینا ایک ناقابلِ تسلیم دعویٰ ہے۔

لیتا تھا اپنی رائے کا پروپگنڈا کرتا ہے۔ اور کبھی یہاں تک نوبت آجاتی ہے کہ عوام اُس کی آواز حق سے مشتعل ہوکر اس کی تحقیر و تذلیل اور تضحیک پر آمادہ ہوجاتے، اور ہٹ دھرمی کرنے لگتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ مدعیانِ ارتقاء عضوی، کی یہ دلیل ایسی نہیں ہے جو صرف اُن ہی کے بیان کردہ مطلب کو مفید ہو بلکہ اس کے خلاف وہ دوسرا مطلب بھی لیا جاسکتا ہے جو ہم نے بیان کیا اور یہی صحیح اور حق ہے اس لئے کہ اُن کی مراد کے صحیح نہ ہونے کی وجہ میں مستزاد یہ ہے کہ مشاہدہ سے یہ ثابت ہوچکا ہے کہ "جنین" حقیقتاً وہ تمام اقسام کے تغیرات ہرگز نہیں دہراتا جنکا ڈارون کے ارتقاء طبیعی کے تسلیم کرنے کی صورت میں ظاہر ہونا از بس ضروری ہے۔ بلکہ اکثر حیوانات میں تو ان میں سے کوئی تغیر بھی واضح صورت میں نظر نہیں آتا اس لئے بعض علماءِ یورپ نے مجبور ہوکر اس تاویل کی پناہ لی ہے کہ "جنین" میں تغیرات مثالی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی شکل میں۔

علاوہ ازیں مسئلہ ارتقاء عضوی یا طبیعی کے انکار میں جن دلائل و وجوہ کو پیش کیا جاتا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) موجودہ دنیا کی عمر ہزاروں سال ہونے کے باوجود قانون "ارتقاء" کے مطابق آج تک ایک "تغیر" بھی مشاہدہ میں نہیں آیا۔

(۲) اگر یہ کہا جائے کہ تدریجی ارتقاء کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں برس کی عمر درکار ہے تو پھر پست مخلوق سے شروع ہوکر تخلیقِ انسان تک کے تمام درجات کا اگر پورا حساب لگایا جائے تو سائنس دانوں نے زمین کی عمر زیادہ سے زیادہ جو تجویز کی ہے وہ بھی ان مدارج کے لئے ہرگز کفایت نہیں کرتی۔ اور اس مشکل کو حل کرنے کے لئے بعض علماءِ یورپ نے محض اٹکل سے جو یہ دعویٰ کیا، "کہ مخلوقات کی ابتدا اس زمین سے نہیں بلکہ دوسرے کسی سیارہ سے ہوئی ہے"، اس کے لئے وہ کوئی صحیح ثبوت فراہم نہیں کرسکے۔

(۳) اگر تدریجی ترقی کے یہ معنی ہیں جو ڈارون اور اُس کے پیرو دعویٰ کرتے ہیں تو ہر دو مستقل تغیرات کے درمیان کی کڑیاں کس لئے موجود نہیں ہیں، یعنی نباتات کی اعلیٰ نوع اور حیوان کی نوع کے درمیان کی، یا حیوان کی اعلیٰ نوع گوریلا اور جنگلی وحشی انسان کے درمیان کی کڑیاں جو نیم نباتی اور نیم حیوانی یا نیم حیوانی اور نیم انسانی مخلوق

سواگر یہ شخص "بلند مصلحین" میں سے ہوتا ہے تو ہرگز اس غوغا کی پرواہ نہیں کرتا، اور اُس کو دار ہی پر کیوں نہ چڑھنا پڑے وہ اپنی رائے نہیں بدلتا اور مسلسل اس راہِ جہاد میں مصروف رہتا ہے،

یا اسی کے قریب قریب نسبتیں رکھنے والی مخلوق صفحہ ہستی پر کیوں موجود نہیں ہے حالانکہ ارتقاء طبعی کے رو سے ایسا ہونا ازبس ضروری ہے۔

ان اعتراضات کے جو جوابات ڈارون کے حامیوں کی جانب سے دیئے گئے ہیں وہ بلاشبہ غیر تسلی بخش اور دعویٰ کی قوت کے مقابلہ میں بیحد کمزور اور لچر ہیں۔

موافق اور مخالف اسی قسم کی آراء کا ایک طویل سلسلہ ہے جن کے تفصیلی بیان کے بغیر پوری حقیقت سامنے آنی مشکل ہے تاہم یہ ماننا پڑتا ہے کہ ارتقاءِ طبعی خواہ صحیح ہو یا غلط دونوں صورتوں میں یہ "یقین" اپنی جگہ پر اٹل ہے کہ "انسان" یقیناً تمام مخلوقات میں اپنی جسمانی ترکیب کے اعتبار سے بلند مخلوق ہے

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم — ہم نے انسان کو بہترین قوام میں بنایا ہے

اور اسی لئے ہر اعتبار سے وہ برگزیدہ اور صاحبِ فضیلت ہے۔

ولقد کرمنا بنی آدم — بلا شبہ ہم نے بنی آدم کو برتری بخشی

نیز انسان کی تخلیق مستقل وجود سے عمل میں آئی ہو یا تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہو وہ اور کل کائنات ایسے یکتا قوانینِ قدرت اور نوامیسِ فطرت کے مرتب اور منظم اصولوں میں جکڑی ہوئی ہے جو کسی حکیم مطلق' اور بے قید مالکِ قدرت کی ہستی کے بغیر ناممکن ہے۔

قل من بیدہ ملکوت کل — تو اُن سے پوچھ اگر تم جانتے ہو تو بتلاؤ وہ کون ہے
شیئ وھو یجیر ولا یجار علیہ — جس کے قبضہ میں تمام چیزوں کی بادشاہی ہے اور
ان کنتم تعلمون ° سیقولون — وہ سب کو پناہ دیتا ہوا اور کوئی نہیں جو اُس سے
للہ — اوپر پناہ دینے والا ہو تو وہ فوراً جواب دینگے "اللہ"

آخر کار اُس کی رائے آہستہ آہستہ دلوں میں اُترتی جاتی ہے اور لوگ اُس کی صلاحیت سے متاثر ہو ہو کر اُس کی جانب مائل ہونے لگتے ہیں، اور ایک دن وہ آتا ہے کہ سب اُس پر بھروسہ کرنے لگتے،

نیز ہم کو انسان اور انسان کے علاوہ تمام مخلوقات میں نفسِ ارتقا یعنی، نشو و ترقی کا بھی ہرگز انکار نہیں کرنا چاہئے کیونکہ قرآنِ عزیز میں انسانی تخلیق سے متعلق اس مسئلہ کو ایک عجیب معجزانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

ولقد خلقنا الانسان من	اور دیکھو یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ
سُلٰلَةٍ مِنْ طِينٍ ۝ ثم جعلنه	سے ہی بنایا ہے پھر ہم نے اُسے نطفہ بنایا ایک ٹھیر
نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ۝ ثم خلقنا	جانے اور جماؤ پانے کی جگہ میں پھر، نطفہ، کو ہم نے
النطفة علقة فخلقنا العلقة	علقہ بنایا پھر، علقہ، کو ایک گوشت کا ٹکڑا سا کر دیا
مضغة فخلقنا المضغة عظما	پھر اُس میں ہڈی کا ڈھانچہ پیدا کیا پھر ڈھانچے پر
فكسونا العظم لحما ثم	گوشت کی تہ چڑھا دی پھر دیکھو کس طرح اُن سے
انشانه خلقا اخر فتبارك	بالکل ایک دوسری ہی طرح کی مخلوق بنا کر نمودار
الله احسن	کر دیا؟ تو کیا ہی برکتوں والی ہستی ہے اللہ جو سب
الخالقين	سے بہتر پیدا کرنے والا ہے۔

پس جس طرح ان ترتیبی درجات کے ذریعہ رحمِ مادر میں اُس کا نشو و نما کیا گیا اسی طرح وہ دنیا میں آکر بھی جسمانی اور روحانی دونوں قسم کے ،، نشو و نما ،، میں ترقی پذیر رہا ہے جس کے ایک شعبہ ،، اخلاقی نشو و نما ،، کی تفصیلات اس کتاب میں زیرِ بحث ہیں۔ اور اس کا آخری اور کامل و مکمل قانون ،، قرآن عزیز ،، ہے۔

پھر یہ بھی یقین رکھنا چاہئے کہ اگر ”تنازع البقا“ کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی ہر شے کے درمیان اسی کے بقاء و فنا میں کشمکش کا سلسلہ جاری ہے اور نوامیسِ قدرت کے اور اُس شے کے اپنے بقاء کے درمیان جنگ بپا ہے تو یہ ایک ایسا بدیہی اور سادہ قانون ہے جس کا کوئی عاقل بھی انکار نہیں کر سکتا، اور جو کسی فلسفی کے اکتشاف کا

اور اپنی مخالفانہ جدوجہد ختم کرکے اُس کے سامنے سر تسلیم خم کردیتے ہیں، اور اول درجہ کے حامی و ناصر بن جاتے ہیں۔ اور اسی طرح روز بروز اُس کو قوت پہنچتی رہتی ہے اور ایک دن وہ آجاتا ہے کہ اُن کی

محتاج نہیں ہے۔

مختلف اشیاء کے باہم کشمکش اور ایک شے کے افراد کے درمیان تنازع اور اقوام و امم کے مابین کشاکش کائنات میں ایسی یقینی حقیقت ہے جو دلائل کی حدود سے گذر کر بداہت اور مشاہدہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی حقیقت کو قرآن عزیز اس طرح واضح کرتا ہے۔

ولولا دفع الله الناس	اور اگر اللہ تعالیٰ انسانوں میں بعض کو بعض کے مقابلہ
بعضهم ببعض لفسدت	میں مدافعت کی قوت نہ بخشتا تو یہ سارا کارخانۂ عالم
الارض	درہم و برہم ہو جاتا

اسی طرح انتخاب طبعی سے اگر یہ مراد ہے کہ یہاں قوت و ضعف کی جنگ میں قوت کو بقا اور ضعف کو فنا ہے تو یہ امر بھی حقیقت نفس الامری ہے اور جانداروں کی ہستی کے فنا و بقا ہی میں نہیں بلکہ تمام شعبہ ہائے زندگی میں نافذ و حاکم ہے حتیٰ کہ مذہب کی نگاہ میں بھی ضعف جسمانی ہو یا روحانی، مادی ہو یا غیر مادی قابل مذمت ہے نہ کہ قابل مدح و ستایش اور قرآن حکیم کی اس آیت میں۔

واعدوا لهم ما استطعتم	اور اپنی طاقت بھر قوت ''اور (اسباب قوت) گھوڑے
من قوة ومن رباط الخيل	کی پرورش (وغیرہ) سے تیاری کرو۔

اسی انتخاب طبعی کا اعلان ہے کہ خدائے تعالیٰ نے بقا و فنا کے معاملہ میں حقیقی قوت و ضعف کو ہی معیار قرار دیا ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ اس کا انتخاب طبعی کا قانون جسمانی اور اخلاقی دونوں قوتوں کا ایک ساتھ طالب ہے۔ اگر انسان کے اندر یہ دونوں قوتیں جمع ہیں تو اُس کے لئے حقیقی بقا کا وعدہ ہے اور اگر دونوں جمع نہیں ہیں تو جسمانی قوت کے باوجود اس کا اخلاقی و روحانی ضعف ایک نہ ایکدن مناسب ماحول پیدا کرکے اُس کو ضرور فنا کے

بشمار تعداد کا یا سب کا وہی "عقیدہ" ہو جاتا ہے جو کبھی ایک صاحبِ عقل و فکر کا تھا۔

گھاٹ اتار دے گا۔

اسی لئے اس کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ	اور کسی قوم کی دشمنی کے باعث انصاف کو ہرگز نہ
عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا	چھوڑو عدل کرو یہی بات زیادہ نزدیک ہے
هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى (مائدہ)	تقویٰ سے۔
وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ	اور ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ مٹ جائے
وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ فَاِنِ	اور دین خالص اللہ کے لئے ہو جائے بس اگر وہ
انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا	فتنہ سے باز آ جائیں تو ظالموں کے سوا کسی پر سرکشی
عَلَى الظّٰلِمِيْنَ (بقرہ)	جائز نہیں ہے۔

اور بلاشبہ "اصلح" کے لئے ہی بقاء و دوام ہے اور یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ میں چونکہ قوتِ جسمانی کے ساتھ ساتھ عدل و تقویٰ کی بیش از بیش فروانی تھی اور وہ دونوں قوتوں کے مالک در کامل انسان تھے تو باوجود کمی کے خدا کے نافرمانوں پر بھاری پڑے اور کامیاب ہوئے۔

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ	خدا نے جن پر انعام و اکرام کئے ہیں یہی لوگ ہیں جو نبی
مِنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ	ہیں یا صدیق یا شہید ہیں یا صالحین اور یہی اچھے
وَالصّٰلِحِيْنَ وَحَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا	رفیق ہیں۔

اور ان کی بے نظیر و بے مثال اخلاقی، روحانی، اور جسمانی قوائے عمل کا ہی یہ نتیجہ تھا کہ ان کے ماننے والوں کی حاکمانہ یا مقتدرانہ تاریخ کی مدت تمام گذشتہ تاریخی ادوار کے مقابلہ میں طویل اور دیرپا نظر آتی ہے۔ اور آج بھی اقوام و امم میں یہی قانونِ فطرت کام کر رہا ہے اور جس قوم کا مزاج بھی مادی قوت کے گھمنڈ پر اخلاق اور روحانی قوی کو

اور "اقناع" (یعنی عقل کا عقل کے ذریعہ سے مدد حاصل کرنا) اور "تربیت" یہ دونوں "اخلاق" کے

تباہ و برباد کر کے عدل و تقویٰ کی بجائے ظلم و سرکشی پر آمادہ کر دیتا ہے وہ اقوام و امم کی بقا و فنا کی مدت کے اقبال سے بہت جلد فنا کے گھاٹ اُتر جاتی ہے

ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر — اور ہم نے زبور میں ذکر و نصیحت کے بعد لکھ دیا تھا کہ زمین

ان الارض یرثہا عبادی الصالحون — کے مالک ہمارے صالح بندے ہی ہونگے۔

بہرحال "ارتقاء طبعی" علمی تخمینوں اور تجرباتی اٹکل کا نتیجہ ہے لہٰذا ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم اس علمی دور میں نہ تو ہر جدید تحقیق سے گھبرا کر اور وحشی ہرن کی طرح نفرت کھا کر انکار میں عجلت کریں اور نہ مرعوب ہو کر ذاتی تحقیق و تفتیش کے بغیر اُس پر اس طرح ایمان لے آئیں کہ گویا اس کے خلاف محالِ عقلی اور ناممکن کا درجہ ہے اور بس۔ بلکہ ان دونوں راہوں کے خلاف صاف اور روشن راستہ یہ ہے کہ جو امور "وحی الٰہی" اور "سچے رسولوں" کی یقینی تعلیم کے ذریعہ روشن اور واضح ہو چکے ہیں ہم ان کو اٹل اور غیر متبدل سمجھیں اور یقین کریں کہ علوم کی تحقیقات آہستہ آہستہ اپنی جگہ سے ہٹتی رہیں گی اور ایک دن "قرآنِ عزیز کے مسلمہ اصولوں کا اعتراف کرنے پر مجبور ہونگی اور قرآنِ عزیز اُسی طرح اپنی جگہ پر بنیانِ مرصوص کی مانند غیر متزلزل اور قائم رہے گا۔ چنانچہ گذشتہ علمی اکتشافات میں بارہا ایسا ہوتا رہا ہے مثلاً فراعنۂ مصر کے ہاتھوں بنی اسرائیل کی غلامی کا مسئلہ، یا اصحاب الکہف والرقیم کے بارہ میں رقیم (پیٹرا) کے وجود ارضی کا مسئلہ، یا جنین (بچہ) کے رحم مادر میں تغیرات اور تسطورات کا مسئلہ۔ کہ ان تمام مسائل میں یورپین فلاسفہ اور مورخین قدیم و جدید کے نظریے "قرآنِ عزیز کے بیان کردہ علوم" کے مخالف تھے مگر قریب کی اس نصف صدی کے اندر ان تینوں مسائل میں "علوم جدیدہ اور اکتشافاتِ جدیدہ کو وہی سب کچھ کہنا پڑا جس کا اعلان ساڑھے تیرہ سو سال سے قرآنِ عزیز مسلسل کرتا رہا تھا۔

اور جو "علوم و نظریات" قرآنِ عزیز کی آیات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی یقینی تصریحات کے دائرہ سے غیر متعلق ہیں یعنی نہ وہ اُن کا اقرار کرتا ہے نہ انکار تو اُن کو تعصب اور تنگدلی سے

اندر وہی جگہ رکھتے ہیں جو عالم حیوانات میں "تولدِ جنس[۱]" اور "افنائِ ضعیف[۲]" کو حاصل ہے۔

مذہب نشو وارتقار کی تطبیق اور اُس کی تردیدات کے سلسلہ میں اور بھی مختلف آرار و مباحث ہیں مگر یہ مقام اس تفصیل کی گنجائش سے محروم ہے۔

اجنبی سمجھ کر ہرگز نہ چھوڑنا چاہیے بلکہ وسعتِ نظر اور طلبِ علوم سے وابستگی کے جذبہ کے ساتھ عقلِ سلیم کو حکم بناکر ان کا فیصلہ کرنا چاہیے پس اگر اُن کا ثبوت متحقق ہو جائے تو ان کو قبول کرنا چاہیے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "حکمت و دانائی، مسلمان کی گم شدہ پونجی ہے جہاں ملے اُس کو اپنا مال سمجھ کر حاصل کرے۔"

اور اگر ان کا ثبوت فراہم نہ ہو تو علمی دلائل کی روشنی میں اُن کو رد کرنا چاہیے۔ (واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والیہ المرجع والمآل)

[۱] تولدِ جنس۔ یعنی جنس سے انواع کے افراد کا توالد و تناسل

[۲] یعنی قابلِ حیات کے ذریعہ سے ناقابلِ حیات ذی روح کا فنا کر دینا۔

اخلاقی حکم

گذشتہ اوراق میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ "اخلاقی حکم" یعنی عمل پر خیر یا شر ہونے کے متعلق فیصلہ، صرف اختیاری اعمال پر ہی صادر ہو سکتا ہے، اور جب تک ارادہ نہ پایا جائے یہ حکم بھی نہیں پایا جا سکتا مثلاً اگر "نیل"، یا "جمنا"، طغیانی پر آجائے اور سیکڑوں بستیوں کو غرق کر دے، یا تیز ہوا چل جائے اور وہ تباہی پیدا کر دے۔ یا دریا کی موجیں جہاز، اور جہاز والوں کو ڈبو دیں، تو ان اعمال پر شر ہونے کا حکم اس لئے نہیں لگایا جا سکتا کہ "یہاں "ارادہ" نہیں پایا جاتا،

اسی طرح "اگر "دریا"، کا بہاؤ اعتدال پر ہو اور وہ زمینوں کی سرسبزی و شادابی کا باعث بنے تو اس کے اس عمل کو خیر نہیں کہا جا سکتا۔

یا مثلاً ایک سبک رو گھوڑا اپنے سوار کے لئے آرام دہ سواری ثابت ہو، یا سرکشی کی بنا پر تکلیف دہ، تو دونوں حالتوں میں اس کے عمل کو بالترتیب نہ خیر کہیں گے نہ شر۔

اسی طرح انسان کے غیر ارادی اعمال کو مثلاً معدہ کے فعل ہضم کے بہتر ہونے، یا دوران خون کے منظم ہونے، یا بخار اور تپ کے وقت پر لرزہ طاری ہونے، کو بھی خیر یا شر سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

بہر حال اُن تمام اعمال کو "جو اُن اشیاء سے صادر ہوتے ہیں جن میں ارادۂ شعوری کا وجود نہیں ہے یا وہ انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں"، نہ خیر کہہ سکتے ہیں نہ شر،

اور "بیان کردہ پیمانہ کے مطابق"، ہم خیر و شر کا اطلاق صرف انہی اعمال پر کر سکتے ہیں جو ارادی ہوں۔

یہ تو ایک طے شدہ بات ہے، لیکن اس جگہ بحث طلب امر یہ ہے کہ اعمال پر خیر و شر کا جو "حکم" صادر ہوتا ہے وہ اعمال سے پیدا شدہ نتائج کے لحاظ سے ہوتا ہے، یا عامل کی اُس "غرض و غایت"

کے اعتبار سے جس کی وجہ سے یہ عمل وقوع پذیر ہوا ہے ؟ اس لئے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک کام کو بھلائی کی غرض سے کرتا ہے لیکن نتیجہ میں اُس سے ایسی بُرائیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس کا اُس کو گمان تک نہیں ہوتا۔

مثلاً ایک کابینۂ حکومت، ایک قوم سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ اور وہ اپنے موجودہ عمل سے اسکا یقین رکھتی ہے کہ اس سے ہماری قوم کو بہت بڑا فائدہ ہوگا اُس وقت اُس کے خیال میں اپنی طاقت دشمن کی طاقت کے مقابلہ میں بہت نظر آتی ہے اور وہ مالِ غنیمت کے فوائد کو پیش نظر رکھ کر جنگ کر بیٹھتی ہے لیکن اُمید اور توقع کے خلاف اُس کو شکست ہو جاتی ہے اور اپنی حکومت کے مقبوضات میں سے بھی کچھ دے بیٹھتی ہے۔

اب اس عملِ "جنگ" کو اُن کی غرض "قومی فائدہ" کے پیش نظر خیر کہا جائے یا نتیجہ "شکست اور مصائب" کے لحاظ سے شر۔

اسی طرح اس کے عکس کا تصور کیجئے کہ ایک آدمی کسی کام کو شر کی نیت سے کرتا ہے مگر نتیجہ میں وہ باعثِ خیر بن جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کسی کے ساتھ خیانت کا ارادہ کرتا، اور اُس کو ایک ایسے مال کی خریداری کی ترغیب دیتا ہے جس میں نقصان کا ہونا ضروری ہے لیکن جب ترغیب کے مطابق وہ دوسرا انسان اُس مال کو خرید لیتا ہے تو حسنِ اتفاق سے اُس کو اس خریداری کی وجہ سے بہت بڑا فائدہ پہنچ جاتا ہے تو اب نیت کے اعتبار سے ترغیب دینے والے شخص کے اس عملِ "ترغیب" کو شر کہا جائے یا "فوائد حاصل ہو جانے کی وجہ سے" اس کا نام خیر رکھا جائے۔

اس بارہ میں حق یہ ہے کہ کسی کام پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لئے "عامل کی غرض" ہی کو پیشِ نظر رکھنا چاہئے۔ پس اگر عامل کی نیت اُس "کام میں خیر کی ہے تو نتیجہ کتنا ہی بُرا نکلے

وہ "کام" خیر ہے اور اگر اُس کی نیت بُری ہے تو خواہ نتیجہ کتنا ہی بہتر ہو وہ "کام" بُرا ہے۔

لہٰذا حکم سے پہلے ہم کو "عامل کی غرض" کو دیکھنا ضروری ہے ورنہ عمل تو اپنی "ذات" میں خیر ہے نہ شر پس اگر کسی نے ایک ہزار گنی کے "نوٹ" نذر آتش کر دئے تو یہ عمل اپنی "ذات" کے اعتبار سے بُرا ہے نہ اچھا، مگر یہی بُرا عمل ہے اگر مالک کے انتقام کی "غرض" سے ایسا کیا گیا ہے، اور یہی اچھا ہے۔ اگر کسی لیڈر یا حاکم کی "رشوت" کا سامان تھا۔ اور اس کے پاس ایسے لیڈر، اور حاکم کو متنبہ کرنے، اور سزا دینے کا اس کے سوا اور کوئی بہتر "طریقہ" موجود نہ تھا۔

اسی طرح بہت سے بُرے اعمال کبھی نیک غرض کیلئے کئے جاتے ہیں تو اُن پر اس اعتبار سے شر ہونیکا الزام نہیں لگایا جا سکتا، بلکہ وہ کام اسلئے بُرے ہیں کہ وہ اصل حقیقت کے اعتبار سے بُرے ہیں۔ مثلاً قدیم مصریوں کا دستور تھا کہ "نیل" کو جوش میں لانے کے لئے "کنواری لڑکی" کو بھینٹ چڑھایا کرتے تھے۔

غرض جب یہ بات متعین ہوگئی کہ کسی "عمل" پر خیر یا شر کا حکم عامل کی "غرض" کے اعتبار سے ہونا چاہئے۔ تو ہمارے لئے یہ ازبس ضروری ہے کہ ہم جلد بازی سے کام نہ لیں اور اپنے ذات کے علاوہ دوسرے کے عمل پر اُس وقت تک حکم نہ لگائیں جب تک کہ تحقیق و تفتیش سے اُس کے عامل کی غرض معلوم نہ ہو جائے خواہ اُس کی زبانی معلوم ہو یا مناسب قرائن کے ذریعہ اُس کا پتہ لگ جائے۔

البتہ نتائج کے اعتبار سے بھی اعمال کا باہمی فرق ظاہر ہوتا ہے اور اُس کے لئے (مفید) اور (مضر) کی اصطلاح وضع کی گئی ہے یعنی کسی عمل پر نتائج کے اعتبار سے یہ حکم لگانا صحیح ہے کہ یہ مفید ہے اور یہ مضر، کیونکہ مفید اور مضر، خیر اور شر کے ہم معنی نہیں ہیں اس لئے کسی کے عمل پر مفید یا مضر ہونے کا حکم "اخلاقی حکم" نہیں کہلاتا،

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ بعض اعمال خیر بھی ہونگے اور مضر بھی جیسا کہ مذکورہ بالا "اعلانِ جنگ" کی مثال میں عامل کی "غرض" کے لحاظ سے یہ عمل (جنگ) خیر ہے اور "نتیجہ" کے لحاظ سے مضر۔ اسی طرح اس کے برعکس سمجھ لیجئے۔

بہرحال انسان کا ارادہ اگر نیک ہے تو وہ کسی ایسے عمل پر قابل ملامت نہیں ہے جس کا نتیجہ بُرا نکلے، البتہ وہ قابلِ ملامت اس لئے ہے کہ اُس کی طاقت و استطاعت میں یہ تھا کہ وہ اس عمل کے نتیجہ پر غور کر لیتا، اور دقّتِ نظر اور باریک بینی سے کام لیتا تاکہ اُس کو اس کے بُرے انجام کا حال معلوم ہو جاتا، مگر اُس نے ایسا نہ کیا۔

تو یوں کہنا چاہیے کہ ملامت کا نشانہ "عملِ خیر کا اُرادہ" نہیں بن سکتا بلکہ اُس عمل کے اختیار کرنے میں جو "کوتاہی" ہوئی وہ نشانۂ ملامت ہے۔

تو اب قدیم مصریوں کا یہ عمل، کہ نیل کو جوش میں لانے کے لئے کنواری لڑکی کی بھینٹ دیتے تھے قابلِ ملامت نہ ہونا چاہیئے بلکہ ان کی اس "کوتاہی" پر اُن کو ملامت کرنی چاہیئے کہ اس عمل کے اختیار کرنے سے پہلے اُنھوں نے کیوں یہ نہ سوچا کہ "نیل" ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ اپنے جوش میں آنے کے لئے کسی لڑکی کی بھینٹ چاہے۔ اس لئے یہ نہایت مکروہ فعل ہے، لہٰذا قابلِ ملامت وہ "عقیدہ" ہوا جس کی بنیاد فاسد، اور باطل استقراء پر رکھی گئی۔

اسی طرح گذشتہ مثال میں اعلانِ جنگ کرنے اور پھر شکست کھا جانے والی قوم کو "اعلان جنگ" پر ملامت نہیں کی جاسکتی کیونکہ اُن کا مقصد اس سے نیک ہی تھا، بلکہ اس پر "ملامت" کی جائیگی کہ یہ مسئلہ مختلف گوشوں سے قابلِ غور تھا، اور اُن میں یہ قدرت تھی کہ اگر اچھی طرح بحث کر لیتے تو اُس کے نتیجۂ بد سے مطلع ہو سکتے تھے، مگر اُنھوں نے ایسا نہ کیا،

یہ تمام وہ صورتیں تھیں جن میں اخلاقی حکم "عمل" پر صادر کیا جاتا ہے لیکن کبھی خود عامل کی

"ذات"، حکم کا محور بن جاتی ہے، اور یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ یہ "نیک" ہے یا "بد" "طیب" ہے یا "خبیث"؛ لیکن جب کسی "عامل" کی ذات موردِ حکم بنائی جائے تو پھر اُس سے صادر شدہ اعمال کا جائزہ لینا پڑے گا، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ "حاصل جمع" میں اگر اکثریت نیک اعمال کی ہے تو اُس شخص کو "نیک وطیب" کہینگے اور اگر "حاصل جمع" میں بُرے اعمال کی اکثریت ہے تو وہ "خبیث وبد" شمار ہوگا۔

اس تفصیل سے ایک یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ ہوسکتا ہے کہ عامل کے "خبیث" ہونیکے باوجود اُس سے کسی "عملِ خیر" کا صدور ہو جائے اور اسی طرح عامل کے "طیب" ہوتے ہوئے بھی اُس سے کبھی "عملِ شر" ظاہر ہو جائے، اور یہ دونوں باتیں اس لئے جمع ہوسکتی ہیں کہ ہم "عمل" پر حکم لگانے کے متعلق تو یہ کہتے ہیں کہ اُس میں صرف "غرض" کو دیکھا جائے اور "عامل" پر حکم صادر کرنے میں اُس کی زندگی کے "مجموعہ اعمال" کا جائزہ لیا جانا ضروری سمجھتے ہیں۔

اخلاقی حکم کا نشو و ارتقاء جس طرح حیوانات کے اندر "عمل و معاملہ کے جراثیم" پائے جاتے ہیں (جیسا کہ ذکر ہو چکا) اسی طرح اُن میں "اخلاقی حکم کا جرثومہ" بھی پایا جاتا ہے پالتو کتے کو دیکھئے جب اُس سے کوئی غلطی ہو جاتی ہے تو کس طرح مالک کو چٹمتا، اور اُس کی خوشامد کرتا ہے، یہ کیوں؟ صرف اسلئے کہ وہ بعض موجبِ سزا اور غیر موجبِ سزا اعمال کے درمیان تمیز کرتا ہے۔

مگر پست حیوانات میں یہ "حکم" صرف اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ حیوانات کی ترقی کے ساتھ ساتھ[لہ] ترقی کرتا جاتا ہے اور اُس کی وسعتِ نظر اپنی اولاد

لہ اگر ہم یہ مان لیں کہ قدرتِ الٰہی نے ابتداءِ آفرینش ہی میں ہر نوعِ مخلوق میں پست، بلند اور متوسط درجات کو پیدا کیا ہے تاکہ دستِ قدرت کی ان تدریجی مخلوقات سے انسان کو یہ سبق دیا جائے کہ وہ بھی اپنی زندگی میں تدریجی ترقی کے لئے ان کو مشعلِ راہ بنائے تو نشو و ارتقاء کا یہ نظریہ اصل حقیقت بن جائے۔

اور نسل کے لئے اس "علم" کا شعور کرنے لگتی ہے پھر جب وہ اس سے اوپر ترقی کرجاتا ہے تو گلہ اور "ریوڑ" بنا کر اُس میں جماعتی زندگی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ اپنی بھلائی کے مقابلہ میں "گلہ" کی بھلائی کو محسوس کرنے لگتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تم نے دیکھا ہو گا کہ اگر "قطار" سے جدا کوئی "ہاتھی" کسی مصیبت میں پھنس جاتا ہے تو وہ ایک خاص آواز کے ذریعہ اپنی "قطار" کو متنبہ کردیتا ہے تاکہ وہ اس مصیبت سے محفوظ ہو جائیں۔

پھر یہ شعور ترقی کرتا ہوا وحشی انسان تک پہنچتا ہے۔ یہ فقط اپنے قبیلہ کا شعور رکھتا ہے اور اُسی کی بھلائی کا خواہشمند رہتا ہے، اور جو بات قبیلہ کے لئے مفید ہو صرف اُس کو خیر، اور جو مضر ہو اُسی کو شر سمجھتا ہے، اور اُس کی نظر اُس سے آگے نہیں جاتی، اور وہ اعمال کے عام نتائج سے بے خبر ہوتا ہے۔

چنانچہ بعض اہلِ تاریخ نے لکھا ہے کہ افریقہ کے وحشی قبائل کا یہ حال ہے کہ اگر ایک قبیلہ کے کسی آدمی کی چوری ہو جائے تو قبیلہ کا کوئی شخص بھی اگر چور کو پاجاتا ہے تو موت کے گھاٹ اُتار دیتا ہے، اور دوسرے قبیلہ میں چوری کر لینے کو بڑی بہادری سمجھتا ہے۔

اس "درجہ" میں انسان اس حد تک ترقی کرتا ہے کہ اُس کے اعتقاد میں "اخلاقی فرائض" خود اُس کے اپنے قبیلہ ہی تک محدود ہیں، اور دوسرے قبائل کی لوٹ مار، قتل و غارت، چوری سب درست اور مستحسن ہیں،

وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ میری دنیا صرف یہی "قبیلہ" ہے اسی میں مرنا جینا ہے، اور صرف اسی کو یہ حق ہے کہ اس عالم میں باقی رہے۔

سیاحوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیشتر وحشی قبائل میں قبیلہ قبیلہ کے درمیان دشمنی اور عداوت کا سلسلہ قائم ہے۔ اور ایک قبیلہ کے آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمیوں کو اس طرح

دیکھتے ہیں جس طرح شکاری شکار کو دیکھتا ہے۔

پھر جب یہ کچھ اوپر کو ترقی کرتے ہیں اور "وحشت" کی زندگی سے ذرا دور ہو جاتے ہیں تو ان کی نظر میں بھی زیادہ وسعت پیدا ہونے لگتی ہے، اور اُن کے "اخلاقی احکام" حق وصواب سے نزدیک تر ہوتے جاتے ہیں، اور وہ قوم ونسل کے تمام قبائل کو جسم واحد کی طرح ایک ہی سمجھنے لگتے ہیں مگر دوسری قوموں کو اب بھی دشمن کی نگاہ سے ہی دیکھتے ہیں، اس کی مثال "یہود" ہیں۔ ان کا اعتقاد ہے کہ ہم دنیا کے انسانوں میں سب سے برتر اور پاک ہیں۔ بلکہ (معاذاللہ) ہم خدا کی اولاد اور اُسکے دوست ہیں، اُن کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ "یہود" کا یہود پر تو "حق و فرض" ہے لیکن غیر یہودی کا یہودی پر نہ کوئی "فرض" ہے اور نہ کوئی حق۔

ومنهم من ان تامنه بدينار	اور بعض ان (یہود) میں سے وہ ہیں کہ اگر تو ایک
لا يؤده اليك الا ما دمت عليه	دینار سُرخ بھی اُس کے پاس امانت رکھ دے تو
قائما ذلك بانهم قالوا	وہ تجھ کو ہرگز واپس نہ دے مگر یہ کہ تو سر پر ہی مسلط
ليس علينا في الاميين	ہو جائے، یہ اس لئے ہے کہ اُن کا کہنا یہ ہے کہ
سبيل	ہم پر اَن پڑھوں (عرب) کا کوئی (حق) نہیں ہے

یہی حال یونانیوں کا ہے، اُن کے نزدیک انسانی دینا دو حصوں میں تقسیم ہے ایک "یونان" دوسرا "وحشی"، یہ اپنے ایک پہاڑ "اولیمپوس" کے متعلق یہاں تک اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ دیوتاؤں کا مسکن، اور روئے زمین کے تمام پہاڑوں سے اونچا پہاڑ ہے، حالانکہ اُس کی بلندی (۹۷۰۰) قدم سے زیادہ نہیں ہے۔ اور یہ اپنی قوم کے علاوہ آزاد انسان کو "غلام" بنا لینا جائز سمجھتے ہیں۔ یہانتک کہ ان کا سب سے بڑا فلسفی ارسطو کہا کرتا تھا کہ "غلام" عقل والے پالتو حیوان ہیں۔

بالآخر انسان نے ترقی کا وہ درجۂ بلند حاصل کرلیا جس نے خیر و شر اور حُسن و قبح میں "اخلاقی احکام"

کے لئے زیادہ سے زیادہ وسعت پیدا کر دی اور اُس کی بدولت مختلف اقوام کے درمیان تجارتی رسل ورسائل، بہتر داد وستد، قوانینِ دُول اور اخلاقِ عام کا وجود نظر آتا ہے، اس بلند درجہ پر پہنچ کر ایک قوم کے انسان دوسری قوم کے انسانوں کو دشمن کی نگاہ سے نہیں دیکھتے اگرچہ اُن کی اس وسعتِ نظر اور بلندی اخلاق میں بھی وحشی آبا و اجداد کے خصائص کا عکس کچھ نہ کچھ ضرور جھلکتا رہتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بخوبی اندازہ ہو گیا کہ ایک "جاندار" آفرینش کے ابتدائی دور میں تنگ نظر اور اخلاقی حکم میں بھی اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اس کے بعد آہستہ آہستہ نظر میں وسعت ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ اُس کی نگاہ "قوم" تک رسا ہو جاتی ہے اور پھر یہ شعور پیدا ہونا شروع ہوتا ہے کہ اس وسیع عالم میں اُس کی قوم بھی اقوامِ عالم کا ایک حصہ ہے اور اس کی اُمت کے پہلو میں اور بھی سیکڑوں اُمتیں آباد ہیں۔ اور یہ سب ایک ہی سلسلہ کی متصل کڑیاں ہیں۔

تو اب یوں کہیے کہ "اخلاقی حکم" میں وسعت اور ہمہ گیری، فرد سے شروع ہو کر کنبہ، خاندان، قبیلہ، قوم، چھوٹی حکومت، عالم گیر برادری، تک ترقی کرتی ہے، اور یہ وسعت اُس حد تک ترقی کرتی رہے گی کہ ایک روز ہم "وسعتِ نظر" کے اُس انتہائی درجہ تک پہنچ جائیں کہ ہر ایک انسان دوسرے انسان کو بھائی سمجھنے لگے، نہ ایک دوسرے پر ظلم کرے نہ خیانت کا مرتکب ہو، ہر ایک کے ساتھ اسی طرح کا منصفانہ معاملہ کرے جس طرح اپنے کنبہ کے ساتھ کرتا ہے۔

اب وہ وقت بہت قریب ہے کہ نظرِ شخصی اور نظرِ جنسی، "نشو و ارتقا" کی سنت کے سامنے درماندہ ہو کر رہ جائیگی، اور انسان کی نظر تمام "نوعِ انسانی" پر اس طرح پڑنے لگے گی گویا وہ جسمِ واحد ہے اُس وقت انسان کی "اخلاقی نظر" نسلی و قومی نظر کی بجائے "اخوتِ عام" کی نظر بنجائیگی[۱]۔

---

[۱] اسلام تو شروع ہی سے انسان کو اخوت و وحدت کی تعلیم دیتا ہے، اور نشو و ارتقاء کی اس آخری منزل کے جو یا کو آج بھی سابق کی طرح یہ دعوت دے رہا ہے کہ اخلاق کی تمام بلندیوں اور مَثَلِ اعلیٰ کے انتہائی معراج تک (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۱۸۴ پر)

حکم اخلاقی کے نشو و ارتقا، کا ایک اور "طریقہ" بھی ہے وہ یہ کہ

(۱) اخلاقی حکم: وحشی اور پست اقوام میں عُرف کے تابع ہوتا ہے، اس لئے ہر فرد اپنے قبیلہ ہی میں زندگی بسر کرتا، اور اپنے اعمال کے ذریعہ اُس کی رضا جوئی کا طالب رہتا ہے اور کبھی بھی یہ نہیں سمجھتا کہ وہ ایک "مستقل فرد" ہے اور اپنا کوئی وجود بھی رکھتا ہے۔ اس شخص میں یہ قدرت نہیں ہوتی کہ وہ "اخلاق" پر حکم جاری کرے۔ بلکہ وہ "اعمال" ہی پر احکام نافذ کرسکتا ہے اس لئے کہ "حکمِ اخلاقی" انسانی اعمال کے متعلق وسیع النظری کا طالب ہے اور وحشی قبائل کے اس فرد میں یہ چیز قطعی مفقود ہے بلکہ وہ تنگ نظری کی سب سے پست گھاٹی میں پڑا افتادہ ہے۔

تم سِسلی[۱] کو ہی دیکھ لو کہ باوجود اس امر کے کہ ہومروس کے زمانہ میں یونان ایک حد تک ترقی کرگیا تھا پھر بھی "ایلیاذہ" میں تم ایک بھی جملہ ایسا نہ پاؤ گے جس سے انسانوں کی "نکوکار" اور "بدکار" دو تقسیمیں ظاہر ہوتی ہوں اور اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اُس نے اپنے اشعار میں کسی کی بُرائی بیان نہیں کی، کیونکہ اُس کے کلام میں یہ بہت کافی موجود ہے۔ بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ اچھے یا بُرے اعمال کے متعلق تمام انسان بلا لحاظ نیک و بد یکساں طور پر نشانہ ملامت بھی بن سکتے ہیں اور مدح و ستائش کے بھی مستحق ہوسکتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۳) پہونچنے کے بعد بھی اُس سے زیادہ نہ پاؤ گے جو قرآنِ حکیم اور سیّد المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ تم تک پہنچائی جاچکی ہے

الناس کلھم بنو ادم وادم من تراب (الحدیث)

کل انسان اولادِ آدم ہیں اور آدم مٹی سے بنائے گئے ہیں۔

رہا مسئلہ "جہاد" تو درحقیقت وہ بھی اخوتِ عالم میں فتنہ اندازوں کی فتنہ سامانیوں کے انسداد کا ایک مؤثر ذریعہ ہے

[۱] یونان کا مشہور شاعر ہے اور "ایلیاذہ" نامی کتاب کا مصنف ہے۔

اُس میں یہ شعور موجود ہی نہ تھا کہ وہ یہ تصور کر سکتا کہ بعض اشخاص عادت میں نیک ہوتے ہیں اور بعض بد، اس لئے کہ یہ اُس کے تصورات سے ایسا اونچا اور بلند درجہ ہے جس سے وہ محروم تھا۔

(۲) اس زمانہ (عرف کا زمانہ) کے بعد اُن کے اعمال میں تدریجی نظم کی وجہ سے عادت و عرف کی جگہ "قانون" لے لیتا ہے۔ اور اسی کی بدولت اُن کو حق و باطل کے درمیان واضح فرق، اور جرائم میں امتیاز پیدا ہونے لگتا ہے۔ اس لئے کہ قانون، اعمال کے وزن کے لئے بہترین پیمانہ ہے اور دوسرے کے اعمال کے پرکھنے کے لئے عمدہ کسوٹی ہے۔

اس دور میں انسان، نوع انسانی کو دو حصوں میں تقسیم پاتا ہے، ایک وہ جو عادۃً اس قانون کا لحاظ رکھتے ہیں، اور دوسرے وہ جو عادۃً اس کا خلاف کرتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ وہ جو نکوکار ہیں اور وہ جو بدکار ہیں ساتھ ہی اُس کے دل میں پہلی نوع کے لئے احترام و عزت اور دوسری کے لئے حقارت و نفرت کا شعور بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

(۳) اس دور (دورِ وضعی) میں "حکمِ اخلاقی" پوری طرح نمایاں نہیں ہوتا، اس لئے کہ شہری قوانین تو صرف ان ظاہری اعمال ہی پر نافذ ہوتے ہیں جو جماعتی مصلحت کے لئے مفید یا مضر سمجھے جاتے ہیں، مگر اخلاقی حکم، تو اپنی مکمل شکل میں انسانوں کے "اغراض و مقاصد" اور اُن کے "اسباب و علل" پر بھی عائد ہوتا ہے، اور انسانی اخلاق ان ظاہری اعمال سے بہت زیادہ ہیں۔ پس جب انسان اس دور سے آگے بڑھتا ہے تو "قانونِ اخلاقی" تک پہنچ جاتا ہے، اور اس مقام پر وہ قانون وضعی اور قانون اخلاقی میں تمیز کرنے لگتا ہے، اور جس طرح اُس کی نظر ظاہری اعمال پر پڑتی ہے اُسی طرح وہ باطنی اعمال پر بھی نگاہ رکھتا ہے

مثلاً اخلاق کا حکم ہے "نہ حسد کر نہ قتل کر" لیکن قانونِ وضعی صرف یہ حکم دے سکتا ہے کہ

"قتل نہ کر"

اس مقام پر پہنچکر "قانونِ اخلاقی" وجود پذیر ہوتا اور انسان کے لئے رہنما بنتا ہے۔

(۴) "قانونِ اخلاقی" کے وجود پذیر اور متمیز ہونے کے بعد۔ ضرورت کا تقاضا ہے کہ باہم اعمال میں، اور اعمال پر جو حکم صادر ہوتے ہیں ان ...... میں تصادم پیدا ہو، اس لئے کہ ایک سادہ جماعت میں تو ہر فرد کا "فرض" بدیہی ہو گر جب قانون، عرف کے ساتھ، اور قانونِ اخلاقی، قانونِ وضعی کے ساتھ، ملتے ہیں، اور اس طرح زندگی میں ترکیب پیدا ہوتی ہے، اور انسان ایک ہی وقت میں اپنے نفس کو مختلف مرکزوں میں گھرا ہوا دیکھتا ہے "مثلاً باپ، حاکم یا استاد ہونا اور پھر جماعت کا فرد ہونا"، تو ایسی حالت میں انسان کے لئے زندگی کے صحیح طریق کار کا پہچاننا آسان نہیں رہتا کیونکہ وہ قدم قدم پر فرائض میں تصادم دیکھتا اور قوانین میں اختلاف موجود پاتا ہے۔

اسکی مثال یوں سمجھئے کہ مثلاً قوم کے فرض کے ساتھ نسل وخاندان کا فرض ٹکرا جائے۔ یہی وہ تصادم وتعارض ہے جو بحث ونظر کو "حکمِ اخلاقی کی بنیاد کی جانب" متوجہ کرتا، اور "نظامِ علمِ اخلاقی" کی وضع کے لئے اجتہاد کرتا ہے۔ اور اسی کی بدولت قبائل کی عادات وخصائل اور ان کے مخصوص قوانین کی جگہ "مبادی عامہ" کو ملتی ہے جن کی رسم ومعرفت "علم" کرتا ہے، اور وہ ہر جگہ اور ہر زمانہ کیلئے مفید ثابت ہوتے ہیں۔

اب پوری بحث کا خلاصہ یوں سمجھئے۔

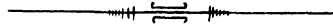
(۱) اخلاقی حکم، نشو ونما پاتے پاتے عادت سے قانون تک پہنچتا ہے اور پھر ان مبادیِ عامہ تک پہنچ جاتا ہے جو نظر وبحث پر مبنی ہیں۔

(۲) اخلاقی حکم، تدریجی طور پر خالص اعمالِ خارجی سے ترقی کرکے اُس حد پر پہنچ جاتا ہے جہاں

وہ "اخلاق"، اور "اُن کے اغراض و اسبابِ داخلیہ" پر بھی حاوی ہو جاتا ہے۔

(۳) اخلاقی حکم اُن عادات سے ترقی کر کے "جو خاص ماحول کی پیداوار ہوتی ہیں" اُن مبادیِ عامہ تک رسائی حاصل کر لیتا ہے جو تمام اقوام کیلئے یکساں اور ہر حالت میں مفید اور بہتر ثابت ہوتے ہیں۔[1]

[1] مگر اس تمام وسعتِ نظر اور تتبع و جستجوئے قوانین اور مبادی عامۂ اخلاق کے باوجود انسان اصل حقیقت کے فہم و ادراک میں ٹھوکر کھاتا اور اس کی وجہ سے اکثر مہلک غلطیوں میں مبتلا ہو کر بعض بداخلاقیوں کو اخلاق کا مرتبہ دینے لگتا، اور اُس کو قومی مزاج بنا لیتا ہے اس لئے اِن اخلاقی سربلندیوں کے حصول اور "مثل اعلیٰ" تک رسائی کے لئے بھی ازبس ضروری ہو کہ وہ خدائے برتر کے یقینی اور روشن قانون "وحی الٰہی"، کو ہی راہنما بنائے، اور اخوت و مساواتِ عام کے سب سے بڑے ہادی و داعی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شمع ہدایت سے بہرہ مند ہو اس لئے کہ آپ کی بعثت کا سب سے بڑا مقصد یہی ہے۔

انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق۔ (الحدیث) — میں اس لئے بھیجا گیا ہوں کہ انسان کو اخلاق کی معراج تک پہنچاؤں۔

اخلاقی نظریوں کا عملی زندگی سے تعلق

گذشتہ اوراق میں جن مختلف نظریوں کو اخلاق کے لئے " پیمانہ " بنایا گیا ہے وہ عملی زندگی پر اثر انداز ہونے کی حیثیت سے آپس میں مختلف ہیں، اس لئے کہ بعض سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ "علم ہیئۃ" کی طرح " اخلاقی بحث " محض ایک علمی و نظری بحث ہے اور عمل کا اس سے کوئی تعلق نہیں، اور بعض کا حاصل یہ ہے کہ اس سلسلہ کی " علمی بحث " کا عملی زندگی پر بہت بڑا اثر مترتب ہوتا ہے۔

مثلاً جب ہم نظریہ " فراست " پر غور کرتے ہیں تو ہم کو اخلاقی بحث کے لئے عملی زندگی میں کوئی بڑی قیمت نظر نہیں آتی، بلکہ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ بڑی تو کیا اس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے، اس لئے کہ جب انسان میں یہ " ملکہ " موجود ہے کہ وہ خیر و شر کو فوراً محسوس کر لیتا ہو تو خیر و شر کی معرفت کے علمی نظریوں کے پڑھنے سے " علمی ڈھکوسلے کے علاوہ " اور کیا حاصل رہ جاتا ہے، یہ رائے " فراستی " فرقہ کی چھوٹی سی جماعت کی ہے۔

لیکن بڑی جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ عملی زندگی میں بہرحال مفید ہے۔ اس لئے کہ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ حاسہ (ملکہ) تربیت سے ترقی پاتا ہے اور جبکہ وہ " مبادی " جن کی جانب حاسہ رہنمائی کرتا ہو کبھی آپس میں متصادم بھی ہو جاتے ہیں، تو اس وقت ہم کو اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ ہم " حاسہ " کی ترقی پر بحث و مباحثہ اور غور و فکر کریں اور اس تصادم کا حل تلاش کریں پس اگر ہم نظریہ " سعادت " کو جانچتے ہیں تو " اخلاقی تعلیم " کا عملی زندگی پر ہم کو بہت زیادہ اثر پڑتا نظر آتا ہے اس لئے کہ یہ نظریہ زندگی کے لئے ایک " غایت و غرض " کی تحدید کرتا ہے اور وہ مذہب "سعادت شخصیہ" کے مطابق " فرد کی سعادت" ہی اور " مذہب منفعۃ " کے مطابق " اجتماعی سعادت " ہے، اور ان دونوں مذاہب کی صورت میں علمی بحث " سے مقصد اس

غرض و غایت" کو واضح اور روشن کرنا اور صاف اور مختصر راہ سے اُس تک پہنچنا ہے۔

اور اگر مذہب "نشو و ارتقار" پر ہم نظر ڈالتے ہیں تو مذہب سعادت" کے اعتبار سے اُس کے علمی مباحث کا بھی عملی زندگی کو مطلق کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اس لئے کہ جب "ارتقار نوع انسانی" کی "کارفرمائی" ہمہ گیر اور ضروری اور اٹل ہے، اور اُس کے قوانین ایسے حقائق ثابتہ ہیں جو انسانی ترقی میں مسلسل کارفرما ہیں، تو اب اخلاقی مباحث کے شائق کو اس سے زیادہ کیا حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ "نشو و ارتقار" کی کارفرمائیوں کا مشاہدہ کرتا رہے اور حیرت زدہ نگاہوں سے اُس کے عجائبات کو دیکھا کرے،

اس بنا پر "علم الاخلاق" کی کوئی بڑی قدر و قیمت نہیں رہتی، مگر اس مذہب "ارتقار" کے اصحاب ذوق کا یہ خیال ہے کہ جو "قوانین" عالم کی ترقی میں کارفرما ہیں یا "نشو و ارتقار کی جو کارفرمائیاں" نظر آتی ہیں اُن میں قوت پہنچنے، اور اُن کے استوار ہونے کا امکان ہے، یعنی جو حکومت اور اُس کی فروع، نظامِ تربیت، تعلیم، نظمِ دینی، نظمِ خاندان، مجالس مفادِ عامہ، مجالس کامگاران، ان میں سے ہر ایک، دوسرے کو مضبوط کرتے، اور ایک دوسرے کا سہارا ہوتے ہیں۔ اور اس طرح اجتماعی ترقی کے لئے چارہ سازی کا سبب بنتے ہیں۔ تو اگر ان تمام عاملوں اور چارہ سازوں کو عمدہ غذا (تربیت) ملے تو ان کا قوی ہونا، اور ترقی میں کمال پیدا کرنا بہت ممکن ہے اور اگر ان کو یہ غذا میسر نہ آئے تو اس کا برعکس ہونا بھی ممکن، تو ان حالات میں علم الاخلاق کا "درس" یقیناً عظیم الشان فائدہ دے سکتا ہے، کیونکہ وہ مذکورہ بالا قوانین کو واضح کرکے جو وسائل ان کے لئے مددگار ہو سکتے ہیں اُن کو بیان کریگا، ان کی رفتار کو تیز کرے گا اور قوت پر قوت پہنچانے کا سبب بننے لگے گا۔

اخلاقی قوانین اور دوسرے قوانین

انسان اپنی اس زندگی میں بہت سے "قوانین" کے درمیان گھرا ہوا ہے اور اُن سب کی کارفرمائیوں کے زیر اثر ہے، ان قوانین میں سے پہلا قانون "قانونِ طبعی" ہے۔ یہ وہ مجموعہ قوانین ہے جو اشیاء عالم کی طبائع (طبیعیات) کی تشریح کرتا ہے، مثلاً مدوجزر، کشش، بجلی، وغیرہ کے قوانین،

یہ قوانین ایسے حقائق ثابتہ ہیں جن میں تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں ہے اور نہ اُن کی مخالفت ممکن ہے، قدرت کے ہاتھوں نے جس طریق پر ان کو قائم کیا ہے اُسی ایک طریق کار پر قائم ہیں، خواہ انسان اُس کو پہچان سکے یا نہ پہچان سکے اور خواہ ہماری رائے اور ہمارا علم اُس کے بارہ میں بدلتا ہی رہے مگر خود ان قوانین میں کسی قسم کا ادنیٰ تغیر بھی نہیں ہوتا، مثلاً ابتدا میں لوگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ زمین ساکن ہے اور سورج اُس کے گرد گھومتا ہے، پھر اُن کی رائے بھی تبدیل ہوئی اور "علم" نے اُن پر ثابت کر دیا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔

تو اب یہاں رائیں بدلتی رہیں لیکن زمین ابتداء عالم ہی سے سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔

اسی طرح بجلی کا کائنات پر جس قدر اثر ہے وہ ہمیشہ ہی سے ہے اگرچہ لوگوں کو اب علومِ جدیدہ کی بدولت معلوم ہو سکا۔ اور ابھی بہت کچھ معلوم ہونا باقی ہے۔

اسی طرح ہمارے اندر ہمیشہ ہی سے قوانین طبعیہ اپنا عمل کرتے رہے ہیں اور ہم ابھی تک اُن سب کا انکشاف نہیں کر سکے، ہمارے بعد کے آنے والے ہم سے زیادہ اس سلسلہ میں کامیابی

حاصل کرسکیں گے۔

یہ قوانینِ طبعی۔ ماضی، حال، اور مستقبل، ہرزمانہ میں نافذ ہیں اور ہم چونکہ اُن پر اور اُن کے نظام پر یقین رکھتے ہیں اسلئے اپنے اعمال کو اُن کے موافق بنانے میں پوری تیاری کرتے رہے ہیں اور یہ یقین رکھتے ہیں کہ خالقِ کائنات کے دستِ قدرت کے علاوہ انکی خاصیات کی تبدیلی ناممکن ہے۔

مثلاً ہم مکان اس یقین پر بناتے ہیں کہ "کشش" کا قانون جس طرح زمانہ ماضی میں عالم پر کار فرما تھا، اُسی طرح آیندہ کارفرما رہے گا۔

یہ قوانین نہ کسی چھوٹے پر رحم کھاتے ہیں اور نہ کسی بڑے کی عظمت کرتے ہیں انکی مخالفت دودھ پیتا بچہ کرے یا دانا بزرگ، یہ دونوں پر یکساں اپنا حکم جاری کرتے ہیں۔

پس اگر ایک ناسمجھ بچہ آگ کو ہاتھ میں اُٹھالے تو بھی اُس کا ہاتھ ضرور جل جائیگا، آگ کا قانون طبعی یہ رحم نہ کھائے گا کہ یہ ناسمجھ ہے اور میری اس صفت سے ناواقف،

اور اگر ایک شخص زہرِ ہلاہل کو "شکر" سمجھ کر کسی کو کھلادے تو اُس کی جہالت زہر کے اثر کو نہیں روک سکتی، کھانے والا قانون طبعی کے زیر اثر مر جائیگا۔

لہذا انسان، جتنا زیادہ قوانین طبعیہ کا علم حاصل کرے، اور یہ پہچاننے کی سعی میں لگا رہے کہ یہ قوانین میری مصالح کی کس طرح خدمت کرسکتے ہیں اُسی قدر اُس کی زندگی "کامیاب" ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہم قوانین طبعیہ کے مباحث میں بہت زیادہ اہتمام کرتے، اور "علم طبیعات، کیمیا، علم نباتات، اور علم وظائف الاعضا" پڑھنے اور سیکھنے کا انتظام کرتے ہیں،

یعنی ان کے پڑھنے کا اوّلین سبب تو اُن قوانین کی معرفت حاصل کرنا ہے اور اس کے بعد اپنی روزمرہ کی زندگی میں اُن سے خدمت لینا ہے۔

اور بجلی، بھاپ وغیرہ کے قوانین اس بات کے شاہد ہیں کہ روزمرہ کی یہ زندگی بڑے بڑے تغیرات سے دوچار ہوتی رہتی ہے، اور ہم دنیا کی مادّی زندگی کے اعتبار سے اپنے اسلاف کے مقابلہ میں زیادہ کامیاب ہیں کیونکہ وہ ان قوانین کی معرفت سے محروم رہے۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ انسان کی "حدِ نگاہ" ان قوانین طبعیہ سے آگے ہو اور وہ یہ کہ ان قوانین کی معرفت حاصل کرے، اور معرفت کے بعد اپنے اعمال کو اُن کے مطابق بنانے کی سعی کرے، اور اُن کی کسی طرح نافرمانی نہ کرے اس لئے کہ ایسا کرنے سے خود اُسی کو نقصان پہنچے گا،

نیز یہ بھی واضح حقیقت ہے کہ ہم جو بار بار ان قوانین کے سلسلہ میں "نافرمانی" کا لفظ استعمال کرتے ہیں یہ درحقیقت سہل انکاری ہے اس لئے کہ ان طبعی قوانین کی نافرمانی تو امرِ محال ہے کیونکہ انسان چاہے یا نہ چاہے یہ قوانین تو نافذ ہوکر رہیں گے، یہ علیحدہ بات ہے کہ اگر انسان اُن کے موافق عمل کرے گا تو فائدہ اُٹھائے گا، اور اگر یہ جانتے ہوئے کہ کس طرح ان سے اپنی منفعت میں کام لیا جاسکتا ہے ان کے مخالف چلے گا تو نقصان اور تکلیف برداشت کریگا۔

اور یہ قوانینِ طبعیہ صرف ہمارے گردوپیش کے جمادات ہی پر اپنے اثرات سے حاوی نہیں ہیں بلکہ ہر ایک جاندار (وہ نباتات میں سے ہو یا حیوانات میں سے) ایسے قوانین کے سامنے پست اور تابع ہے جو اپنی معرفت کے لئے "علمِ حیات" کی طرح بہت سے علوم کے اہتمام کی جانب داعی ہیں۔

اور خود انسان بہت سے قوانینِ طبعی کے زیرِ فرمان ہے اور ہر ایک قانون طبعی کے ساتھ ایک "خاص علم" وابستہ ہے۔ مثلاً ایک "علم" میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہو کہ

انسان ایک "حامل ہستی" ہے اس علم کا نام "علم النفس" ہے اور ایک "علم" ہیں انسان کے متعلق اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ "ایک اجتماعی ہستی" ہے اس کا نام "علم الاجتماع" ہے۔ یہ در اصل جمعیہ بشریہ سے بحث کرتا ہے جس میں وہ پلا بڑھا، اور زندگی بسر کر رہا ہے۔

اور عہد حاضر کے اُس آخری دور میں "اجتماعیت" کیلئے ایسے قوانین ثابت ہو چکے ہیں کہ کہ جن کا انکار ناممکن ہے اور ان کی صحت پر کافی دلائل موجود ہیں۔

اسی طرح انسانوں کے باہمی معاملات کے سلسلہ میں قوانین موجود ہیں جو ان کے خیر و شر کو ظاہر کرتے، اور یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح "سعادت" کو حاصل کیا جا سکتا ہے، اور کن طریقوں سے اُن سے محرومی ہو جایا کرتی ہے، مثلاً وہ قوانین جو سچائی اور انصاف کا حکم کرتے، اور جھوٹ وظلم سے باز رکھتے ہیں، اور جو علم، ان امور کو بیان کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے وہ "علم الاخلاق" ہے۔

اور ان قوانینِ اخلاق کا بھی وہی حال ہے جو قوانین طبعیہ کا ہے یعنی یہ ایسے حقائق ثابتہ ہیں کہ ان میں تغیر و تبدل کا مطلق امکان نہیں ہے، اور اگر تغیر نظر آتا ہے تو وہ ہماری رائے اور ہماری نظر کا تغیر ہے نہ کہ قوانین کا۔ سود و بھلائی کا معاملہ، کہ جس پر تمام انسانوں کا گامزن ہونا ازبس ضروری ہے اپنی جگہ ہر وقت ایک ثابت حقیقت ہے خواہ اس سلسلہ میں لوگوں کے خیالات میں کتنی ہی تبدیلیاں کیوں نہ ہوں۔

مثلاً قدیم بربری لوگ غیر کے حقوق کے احترام کو بہت کم تسلیم کرتے، اور جنگ و جدل کو روزمرہ کا وظیفۂ حیات سمجھتے تھے، بھلائی کیلئے اُن کے پیشِ نظر خود اپنی ذات یا زیادہ سے زیادہ اپنے قریب انسانوں کی ذوات ہی رہتی تھیں، اور ہر قوی ضعیف پر ظلم و ستم اور اُن کی زندگی و مال کی بربادی اپنے فرائض میں سے جانتا تھا، اور وہ ان تمام باتوں کو "خیر" اور "بھلائی"

سمجھ کر کرتے تھے، لیکن آج کا انسان، اس قسم کے جنگ و جدل سے بہت کچھ بالاتر، اور باہمی تعاون و مدد کا خواہاں ہے، وہ آج جنگ کے میدان میں دشمن کے زخمیوں کی بھی دیکھ بھال ضروری فریضہ سمجھتا ہے حالانکہ پچھلے لوگ اُن کو قتل کرڈالنا ہی بہتر سمجھتے تھے، نیز آج کا انسان مریضوں کے لئے شفا خانے بناتا، اور جیل خانوں میں قیدیوں کی تربیت کرتا، اور اُن کو مہذب بناتا ہے، اور ان تمام امور کو یہ بھی اُسی طرح خیر اور "بھلائی" سمجھتا ہے جس طرح اگلے لوگ اپنے اعمالِ مذکورہ بالا کو "خیر" سمجھتے تھے اور اُمید ہے کہ آنے والی نسل، ان معاملات میں ہم سے بھی زیادہ ترقی یافتہ اور عمدہ نظام[1] کی مالک ہوگی۔

مگر ان تمام این وآن کے باوجود تمام انسانوں کے لئے "خیر" اور "بھلائی" ایک ہی ہے اگلوں کے لئے بھی اور پچھلوں کے لئے بھی "اگرچہ بعض اس سے ناواقف ہی کیوں نہ ہوں" اس لئے "علم الاخلاق" کا کام اس کو "نیا جنم" دینا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بارہ میں بحث و مباحثہ کرنا، اور اس پر پڑے ہوئے پردوں کو اُٹھانا ہے۔

علاوہ مذکورہ بالا قوانین کے کچھ اور قوانین بھی ایسے ہیں کہ انسان جن کے زیرِ اثر رہے اُن کا نام "قوانینِ وضعیہ" ہے۔ اور یہ ان اوامر و نواہی کے مجموعہ کا نام ہے جن کو "حکومت" وضع کرتی ہے۔ مگر یہ قوانین مطیع اور فرمانبردار کو تو کوئی صلہ نہیں بخشتے، البتہ نافرمان کو

[1] بلاخوفِ تردید اور بغیر جذبہ داری کے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دنیا اپنے اخلاقی اور جماعتی نظام میں جب کبھی معراجِ ترقی تک پہنچے گی اُس کو اقرار کرنا پڑیگا کہ قرآنِ حکیم کا بنایا ہوا نظام ہی صحیح اور مکمل اخلاقی نظام ہے۔ آج بھی دنیا کی مہذب اور با اخلاق قومیں اخلاق کے نام پر جو بداخلاقیاں کر رہی ہیں اور اپنی ذاتی بھلائی پر دوسروں کی بھلائی کو جس طرح قربان کرتی رہتی ہیں وہ سب قرآنِ عزیز کی اخلاقی تعلیم سے روگردانی کا نتیجہ ہے۔

حسب جرم ''سزا'' ضرور دیتے ہیں حکومتیں ان قوانین کے نفاذ کے لئے بہت اہتمام کرتی ہیں۔ مثلاً ان کی حمایت کے لئے پولیس کا قیام، اور مخالف کو سزا دینے کے لئے ''ججوں'' کا تقرر، یعنی جس وقت کسی نے قتل کے جرم کا ارتکاب کیا فوراً اُس کو کوتوالی کے سپاہی گرفتار کر لیتے، اور حاکم کے سامنے پیش کرتے ہیں، اور حاکم اُن کو سزا کا حکم دیتا ہے اور یہ سب کچھ اس لئے ہے کہ اس نے اُس قانون کی حرمت کو توڑ دیا جو قتل کی ممانعت کے بارہ میں ''وضع'' کیا گیا ہے

قوانینِ اخلاقی اور قوانینِ وضعی کا فرق اخلاقی قوانین، اور وضعی قوانین کے درمیان جو فرق ہیں اُن میں سے ''بعض اہم'' یہ ہیں۔

(۱) قوانینِ وضعیہ بدلتے رہتے ہیں کیونکہ وہ کسی قوم کے لئے خاص حالات کے پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اور جب ان معاملات میں تغیر ہوتا ہے، قانون بھی بدل جاتا ہے، ہم حکومتوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک وقت ایک قانون بناتی ہیں اور دوسرے وقت اُس میں سے بعض کو بدل ڈالتی ہیں اس لئے کہ اُس وقت کا تقاضہ یہی ہے۔

لیکن ''اخلاقی قوانین'' ہمیشہ برقرار رہنے والے ہیں، اور اُن میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے البتہ ''جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں'' ان کے متعلق لوگوں کی رائے میں تغیر ہوتا رہتا ہے مگر خود ان میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

(۲) ''قانون وضعی'' بہتر بھی ہو سکتے ہیں اور بدتر بھی، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ واضع قوانین کبھی غلطی سے ایسا قانون بنا دے جو قوم کی مصالح کے لئے مفید نہ ہو، یا بعض قصداً بدنیتی سے ایسا قانون وضع کرے جو قوم کے لئے سخت مضر ہو۔ مگر ''اخلاقی قانون'' کے متعلق جب یہ صحیح طور سے ثابت ہو جائے کہ وہ ''اخلاقی'' ہے تو پھر وہ ''بہتر'' کے سوا کبھی بدتر نہیں ہو سکتا،

(۳) قانونِ وضعی کا حکم "صرف اعمالِ خارجیہ پر" جاری ہوتا ہے لیکن اخلاقی قانون، اعمال، اور ان کے اسباب وعلل پر بھی نظر رکھتا، اور اُن پر بھی حکم لگاتا ہے، بلکہ بعض ایسے اعمال پر "کہ جن کے نتائج اچھے نکلتے ہیں" وہ اس لئے "شر" ہونے کا حکم لگا دیتا ہے کہ اُس کا باعث، اور اس کا سبب بُرا ہے۔

(۴) قانونِ وضعی کا نفاذ، خارجی قوت سے ہوتا ہے یعنی حکام، لشکر، پولیس، آئینِ حکومت، جیلوں، اور جدید اصلاحات کے ذریعہ جاری کیا جاتا ہے، مگر قانونِ اخلاقی کو داخلی قوت یعنی قوتِ نفس وجدان نافذ کرتا ہے۔

(۵) قانونِ وضعی، اشخاص کو صرف اُن واجبات وفرائض ہی کا مکلف بناتا ہے جس پر بیشتر جماعتی تعلقات کا انحصار ہے۔

جیسا کہ جان ومال کی حفاظت وحرمت وغیرہ لیکن قانونِ اخلاقی "فرائض" اور "کمالات" دونوں کا ایک ساتھ مکلف بناتا ہے، اور وہ انسانوں کو اس کا خوگر کرتا ہے کہ اُن کی کوشش نیک ہونی چاہیئے اور جہاں تک ممکن ہو اُن کو ترقی کے معراجِ کمال تک پہنچنے کی سعی کرنی چاہیئے۔

اسی طرح قانونِ وضعی دوسرے کے مال پر دست درازی یعنی چوری وغیرہ سے تو منع کرتا ہے مگر وہ خود انسان کے اپنے مال میں تصرف کی حدود قائم نہیں کرتا، اور نہ اُس کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اس طرح صرف کرے کہ اس کو اور اُس کی قوم کو صحیح فائدہ پہنچے۔

لیکن اخلاقی قانون البتہ افراد واشخاص کے ذاتی مال میں بھی مداخلت کرتا اور صرف مفید اور نیک کاموں ہی میں صرف کی اجازت دیتا ہے بلکہ دعوت وترغیب دیتاہے کہ وہ مفید اور عمدہ کاموں میں دستِ احسان بڑھائیں، اور شفا خانوں، مفید مجالس، اور علمی مدارس

کے قیام، جیسے رفاہِ عام کے کام انجام دیں نیز وہ کسی کے ساتھ حسنِ سلوک پر قادر ہونے اور صاحبِ وسعت ہونے کے باوجود مدد نہ کرنے اور راخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہرتا ہے

ہم جن قوانین کا اوپر ذکر کر چکے ہیں، انسان کی حیاتِ دنیوی کی سعادت کے لئے ضروری ہے کہ وہ اُن سب کا تابع فرمان رہے۔ اسلئے کہ اگر وہ قوانینِ طبعیہ سے جنگ و پیکار کرے گا تو شکست کھائے گا اور اگر قوانینِ وضعیہ[۱] اور اخلاقیہ[۲] کی مخالفت کریگا تو اُسکی زندگی تلخ ہو جائیگی کیونکہ یہ قوانین اُس کی زندگی کی کامرانی ہی کے لئے بنائے گئے ہیں۔

اس لئے کہ انسان، اس زندگی میں تنہا زندگی بسر نہیں کرسکتا وہ اجتماعی زندگی کیلئے مضطر و مجبور ہے اور اُسکو بہت سے علاقوں سے واسطہ رکھنا پڑتا ہے۔ مثلاً کنبہ، مدرسہ، شہر، قوم، عالمِ انسانی وغیرہ، اور ان اجتماعیات میں ہر ایک انسان کیلئے کچھ اُسکے اپنے حقوق ہیں اور کچھ دوسروں کے لئے اُس پر فرائض عائد ہیں۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو اُس کی ذات کی محبت دوسروں کے حقوق پر چھاپہ مارنے پر آمادہ کرتی یا ادائے فرض میں کوتاہی کا موجب بن جاتی ہے تو ان حالات میں انسان ایسے قوانین کی موجودگی کا محتاج ہے جو اُس پر اُن حقوق و واجبات کو ظاہر کرتے رہیں، اور اُن کی وجہ سے ہر شخص اپنی جائز حدود پر قائم رہے۔

قانونِ وضعی اور قانونِ اخلاقی یہ ہی خدمت انجام دیتے ہیں اور اگر جماعتی زندگی نہ ہوتی، اور انسانوں کے آپس میں کوئی واسطہ اور علاقہ قائم نہ ہوتا، تو پھر ہم کو نہ قوانین کی ضرورت پڑتی اور نہ کوئی "جرم" وجود پذیر ہوتا، اور نہ سزا و جزا، اور امر و نہی کا سوال سامنے آتا ——

[۱][۲] بشرطیکہ وہ وحی الٰہی کے ذریعہ ہم کو پہنچے ہوں اور اگر انسانوں کے مرتب کردہ ہیں تو عدل و انصاف، اور اخوتِ عام کے اصول سے متجاوز نہ ہوں۔ ورنہ تو ان کی خلاف ورزی کرکے اُن کو تباہ کر دینا ہی سب سے بڑا اخلاقی کارنامہ ہے۔

اخلاقی بحث کی تاریخ پر ایک اجمالی نظر

گمان یہ ہے کہ "علم الاخلاق" پر سب سے پہلے یونان نے علمی بحث کی اگرچہ قدیم فلاسفۂ یونان، علمِ طبعیات سے انتہائی شغف رکھنے کی وجہ سے "علم الاخلاق" پر زیادہ متوجہ نہیں ہوئے اِن کے بعد پھر "سوفسطائیوں[1]" کا دور (۵۰۰-۴۰۰ ق م) آیا۔

یہ فلاسفہ کی ایک جماعت کا نام ہے جسکے افراد یونان کے اکثر حصوں میں منتشر تھے اور مختلف آرار کے ساتھ فلسفہ کی تعلیمات پھیلاتے تھے مگر اس نقطہ پر سب متحد تھے کہ اس سے اُن کا مقصد یونان کے نوجوانوں کو صاحبِ اخلاق، محبِ وطن اور آزادی کا دلدادہ بنانا ہے۔ اس لئے وہ ان کو وہی سکھاتے تھے جو فرائضِ وطن کے سلسلہ میں اُن کو سکھانا چاہیئے تھا، اور اُن فرائض کی ادائگی کے لئے انھوں نے اُن کی نظر کو "علم الاخلاق" کی بحث و نظر کے ساتھ متعلق کر دیا تھا اور اسی کے ذیل میں بعض قدیم تقلیدات اور تعلیمات پر "جو کہ سلف سے چلی آتی تھیں" تنقید بھی کرتے جاتے تھے۔

اِس بات نے "اربابِ حکومت" کے غصہ کو ان کے خلاف بھڑکا دیا۔ اور وہ ان کے دشمن ہو گئے۔

فلاطون "جس کا دور سوفسطائیوں کے بعد ہے" نے سوفسطائیوں کا مقابلہ کیا، اور اُنکے متاخرین کے فلسفہ پر تنقیدیں کیں، متاخرین سوفسطائی اس بارہ میں سخت بدنام تھے کہ یہ حقائق کو تبدیل کرنے، اور الٹ پلٹ کرنے میں الفاظ کا "گورکھ دھندا" بناتے ہیں۔ اسی بنا پر خود اُنکے نام میں سے ایک لفظ "سفسطہ" بنایا گیا اور اُس کے معنی "بحث و مناظرہ میں مغالطہ دینا" لئے گئے اِسی لئے اُن کا نام برائی کے ساتھ مشہور ہو گیا حالانکہ وہ اپنے معاصرین فلاسفہ کے

[1] سوفسطائی، یونانی لغت میں حکیم و دانا کو کہتے ہیں۔

مقابلہ میں باریک بینی اور بیدار مغزی میں بہت بلند، اور اوہام سے آزادنشی میں بہت اونچے تھے اب سقراط کا زمانہ آیا (۴۶۹ —— ۳۹۹ ق م) اُس نے اپنی ہمتِ بلند کو، ،اخلاقی مباحث،، اور ،،انسان کے باہمی اجتماعی علاقہ،، پر پوری طرح صرف کیا، اور قدیم فلاسفہ کے ذوقی مباحث،، نشار عالم و اجرامِ سماویہ،، کی طرف زیادہ توجہ نہ دی، وہ کہتا تھا کہ یہ مباحث بہت کم سودمند ہیں اور اُسکا خیال یہ تھا کہ سب سے زیادہ ضروری چیز یہ ہے کہ انسان اس پر ،،غور و فکر،، کو صرف کرے کہ اس زندگی میں اعمال کی اساس و بنیاد کیا ہے، اسی بنا پر اُس کے متعلق یہ مقولہ مشہور ہے۔

انہ انزل الفلسفۃ من السماء	اُس نے فلسفہ کو آسمان سے زمین کی طرف
الی الارض۔	اُتارنے کی سعی کی۔

سقراط، ،،علم الاخلاق،، کا بانی، اور موسّس سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ سب سے پہلا شخص وہی ہے جس نے پوری توجہ کے ساتھ اس پر زور دیا کہ معاملاتِ انسانی کو ،،اساسِ علمی،، کے قالب میں ڈھالا جائے، اس کا یہ مقولہ تھا کہ اخلاق اور معاملات جب تک علمی اساس پر نہ ڈھالے جائینگے کبھی درست نہیں ہو سکتے، حتیٰ کہ وہ اس کا قائل ہو گیا تھا کہ فضیلت صرف ،،علم،، کا نام ہے مگر ،،اخلاقی غرضِ اعلیٰ،، کے بارہ میں سقراط کی رائے معلوم نہ ہو سکی یعنی وہ ،،پیمانہ،، جس سے اعمال کو وزن کیا جائے اور پھر اُس پر شر یا خیر کا حکم لگایا جائے سقراط کی رائے میں کیا ہے؟ نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کے بعد بہت سے فرقے قائم ہو گئے جن کی رائیں اخلاقی غایت کے بارہ میں قطعاً متضاد ہیں مگر ان میں سے ہر ایک اپنی نسبت سقراط ہی کی جانب کرتا، اور اُس کو اپنا ،،راہنما،، مانتا تھا، بہرحال سقراط کے نقشِ قدم پر بہت سے اخلاقی مذہب ظاہر ہوئے، اور قسم قسم کی رائیں اس بارہ میں پیدا ہوئیں اور آج تک یہ سلسلہ جاری ہے مگر سقراط کے بعد

جو فرقے، زیادہ اہم سمجھے گئے اُن میں سے ایک فرقہ ”کلبیون“ کا ہے جو سقراط کے فوراً بعد ہی ظہور میں آیا، اور ایک ”قورنیائیوں“ کا ہے، اور یہ سب سقراط کے پیرووں میں ہی شمار ہوتے ہیں ”کلبیون“ کا بانی اَنتِسْتِنِیس (۴۴۴-۳۷۴ ق م) ہے اُس کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ دیوتا احتیاجوں سے منزہ اور پاک ہیں، اور سب سے بہتر انسان وہ ہے جو ”دیوتاؤں“ کے اخلاق کو اپنا اخلاق بنائے۔ اس لئے وہ اپنی ضروریات کے لئے بہت کم سعی کرتے، زندگی میں بہت تھوڑے پر قناعت کرتے، مصائب و تکالیف کو جھیلتے، اور تمول کو حقیر جانتے، لذائذ سے پرہیز کرتے، اور افلاس کی، اور اپنے بارہ میں لوگوں کی تضحیک و تحقیر کی اُس وقت تک مطلق پرواہ نہیں کرتے تھے جب تک وہ ”فضیلت“ کو اپنی ”حبلِ متین“ یقین کئے رہتے تھے۔ اس مذہب کے مشاہیر میں سے ”دیوجانیس الکلبی“ ہے ۳۲۳ق م میں اس کی وفات ہوگئی۔ یہ اپنے شاگردوں کو نصیحت کرتا رہتا تھا کہ وہ اُن تکلفات سے بالکل الگ رہیں، جو لوگوں کی باہمی اصطلاح اور وضع کے تقاضے سے پیدا ہوئے ہیں۔ وہ نہایت موٹے کپڑے پہنتا، نہایت ردی قسم کا کھانا کھاتا، اور زمین ہی پر سو رہتا تھا۔

اور ”قورنیائیوں“ کا لیڈر ”اَرِسطِبّس“ ہے یہ ”قورنیا“[1] میں پیدا ہوا، یہ ”کلبیون“ کے طرز کے برعکس طرز کا داعی تھا۔ اُس کا اعتقاد تھا کہ ”طلبِ لذت“ اور ”تکلیف سے اجتناب“ ہی تنہا زندگی کی صحیح ”غرض و غایت“ ہیں۔ اور عمل کو اُسی وقت ”فضیلت“ کہا جائیگا جبکہ اُس سے تکلیف کے مقابلہ میں ”لذت“ زیادہ حاصل ہو،

پس جس زمانہ میں ”کلبی“ لذت سے بچنے اور اُس کو پوری قوت سے کم کرنے کو ”سعادت“ سمجھتے تھے، ”قورنیائی“ لذت کے حصول اور اُس کے زیادہ سے زیادہ اصول ہی میں ”سعادت“ کو

---

[1] قورنیا، افریقہ کے شمال میں برقہ کے نواحی میں ایک بستی ہے۔

منحصر ان رہے تھے اس کے بعد فلاطون کا دور آیا (۴۲۷ - ۳۴۷ ق م) یہ ایتھنز (اثینا) دار السلطنت یونان کا مشہور فلسفی ہے، اور یہ بھی سقراط کا شاگرد ہے، اور بہت سی تصانیف کا مصنف ہے۔ اس زمانہ میں اس کی اکثر کتابیں "مکالموں، اور مباحثوں کی شکل میں محفوظ ہیں اور اس کی مشہور عالم کتاب "جمہوریت" ہے۔ اخلاق کے بارہ میں اس کے خیالات ان مکالمات میں فلسفی بحثوں کے ساتھ منتشر ملتے ہیں۔

اور اخلاق کے بارہ میں اس کا مسلک "نظریۂ مثال" پر قائم ہے۔ اس نظریہ کی تشریح یہ ہے کہ وہ اس بات کو محسوس کرتا ہے کہ اس "عالم مادی" کے پرے ایک اور عالم ہے "عالم روحانی" اور عالم مادی کے ہر موجود مشخص کی "مثال" اس عالم عقل و روحانی میں موجود ہے اس لئے اس نے اس نظریہ کو "علم الاخلاق" پر اس طرح مطابق کیا

> اس عالم مثال میں "خیر" کی مثال بھی موجود ہے اور وہ معنیٰ مطلق ہے ازلی ابدی، کمال تک رسا، اور جب کبھی اسی معنیٰ مطلق سے "کوئی امر قریب ہوگا اور اس پر اس کا عکس پڑے گا وہ کمال کے قریب تر پہنچ جائے گا۔ مگر اس "مثال" کا سمجھنا ریاضت نفس، اور تہذیب عقل کے بغیر ناممکن ہے، اسی لئے فضیلت کو اپنی بہتر شکلوں میں "فلسفی" کے سوا دوسرا کوئی نہیں پا سکتا۔

اس کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ "نفس" میں مختلف قوتیں ہیں، اور "فضیلت" ان قوتوں میں باہم تناسب پیدا ہونے، اور ان کے "احکام عقل سے" متاثر ہونے سے، عالم وجود میں آتی ہے نیز اس کا مذہب یہ ہے کہ "فضائل" کے "اصول" چار ہیں، حکمت (دانائی) شجاعت (بہادری) عفت (پاکدامنی) عدل (انصاف) اور یہی چار اصول، جس طرح افراد کی اخلاقی زندگی کا قوام بناتے ہیں، اسی طرح قوموں کے قوام بھی تیار کرتے ہیں۔

پس قوموں میں حکمت، حکام کی فضیلت ہے اور شجاعت، لشکر کی فضیلت، اور عفت، رعایا کی فضیلت، اور عدل، سب کے حق میں فضیلت ہے، یہ (فضیلت) ہر ایک انسان کے اعمال کی حدود معین کرتی، اور اُس سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ وہ عمل کو بہتر طریق پر انجام دے اور یہی حال "فرد" کے بارہ میں ہے یعنی حکمت وہ فضیلت ہے جو اُس کی ذات پر حاکم، اور اُس کے لئے بہتر مدبر ہے اور شجاعت وہ فضیلت ہے جس کے ذریعہ وہ برائیوں کو دفع کرتی ہے، اور عفت، وہ جو لذتوں کی جانب میلان میں غلو سے بچاتی ہے، اور عدل، وہ جو ایسے اعمال کی جانب آمادہ کرتی ہے جس سے انسانوں، اور دیگر مخلوقات کی بہبودی اور بھلائی پیدا ہو، اور وہ ہر خیر کے ساتھ یگانگت پیدا کر دے۔

اس کے بعد ارسطو یا ارسطاطالیس (۳۸۴ - ۳۲۲ ق م) کا زمانہ آیا، یہ افلاطون کا شاگرد ہے، اس نے ایک مستقل مذہب کی بنیاد ڈالی اور اس کے پیرؤں کو "مشائیین"[۵] کہا جاتا ہے، یہ نام یا تو اس لئے رکھا گیا، کہ وہ اپنے شاگردوں کو چلتے پھرتے تعلیم دیا کرتا تھا، یا اس لئے کہ "سایہ دار سیر گاہوں میں" تعلیم دیا کرتا تھا۔

اس نے "علم الاخلاق" پر تصانیف بھی کی ہیں، اور بحث و مباحثہ بھی، اسکی رائے یہ ہے کہ انسان، اپنے اعمال کے ذریعہ جس "غایۃِ قصویٰ" اور مقصدِ عظمیٰ کو حاصل کرنا چاہتا ہے وہ "سعادت" ہے۔

لیکن سعادت کے بارہ میں اس کی نظر دورِ جدید کے "منفعیوں" کے مذہب سے بہت زیادہ وسیع اور بلند ہے۔ اور اُس کے خیال میں قویٰ عاقلہ (باطنہ) کو عمدہ اور بہتر اسلوب سے

---

[۵] "مشائیین" مشار بہت چلنے والا، مشی سے ماخوذ ہے،

استعمال کرنا، سعادت تک پہنچنے کا بہترین طریقہ ہے،

ارسطو ہی ,, نظریۂ اوساط ،، کا واضع اور موجد ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک فضیلت ،، دو ,, رذیلت ،، کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً ,, کرم ،، اسراف (فضول خرچی) اور بخل (کنجوسی) کے درمیان ایک فضیلت ہے، اور ,, شجاعت ،، تہور (بہادری کا بے موقع استعمال) اور جُبن (نامردی) کے درمیان ایک فضیلت ہے۔

فضیلت کی بحث میں عنقریب ہی اس کی وضاحت کی جائے گی۔

رواقیون اور ابیقوریون پھر یہ جماعتیں ظاہر ہوئیں اور انھوں نے ,, علم اخلاق ،، کو زیادہ سے زیادہ ترقی دی،

رواقیون نے تو اپنے مذہب کی بنیاد ,, کلبیون ،، کے مذہب پر رکھی جن کا ذکر گذشتہ اوراق میں ہم کر چکے ہیں، یہاں اتنی بات اور اضافہ کرتے ہیں کہ رواقیون کے مذہب کو ,, یونان ،، اور ,, روما ،، کے بڑے بڑے فلاسفروں نے قبول کیا اور اس کو اپنا مذہب بنا لیا، اور اسی کے پیروؤں کے ذریعہ اس کی شہرت حکومتِ رومانیہ کے ابتدائی دور سینکا (۶ ق م - ۶۵ ب م) اور ابکٹیتس (۶۰ - ۱۴۰ ب م) اور امپراطور مرقس اوریلیوس (۱۲۱ - ۱۸۰ ب م) میں بہت زیادہ ہوئی۔

اور ابیقوریوں نے اپنی تعلیم کی بنیاد ,, قورنیائیین ،، کے مذہب پر رکھی، اس کا بانی ,, ابیقور ،، تھا جس کا اور جس کے مذہب کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس دورِ حاضر میں فرانسیسی فیلسوف (حستبندی) (۱۵۹۲ - ۱۶۵۵) اس مذہب کا بڑا مقلد تھا، اس نے فرانس میں ایک مدرسہ قائم کیا جن میں ابیقور کی تعلیم کو زندہ کیا، اور اس سے ,, مولییر ،، اور دوسرے مشہور فرانسیسی فلسفی نکلے،

تیسری صدی عیسوی میں جب نصرانیت کو "یورپ" میں فروغ ہوا تو آراء و افکار میں بڑا تغیر پیدا ہوا، اور توراۃ میں جو "اصولِ اخلاق" بیان کئے گئے ہیں وہ تمام اطراف و اکناف میں مقبول اور مشہور ہو گئے، اور لوگوں میں یہ عقیدہ قائم ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام اخلاق کا "صادر" کرنے والا ہے، وہی ہمارے لئے ایسے قوانین بناتا ہے جن کی مراعات ہم اپنے معاملات میں کرتے ہیں اور وہی خیر اور شر کے درمیان فرق ظاہر کرتا ہے اور "خیر" ہر حیثیت سے وہی ہے جس میں خدا کی رضا جوئی، اور اُس کے احکام کی تعمیل و تنفید مضمر ہے۔

اور اب یونانیوں کے "فلاسفہ" کی جگہ نصرانیوں میں "اولیار" اور "قدوسیوں" نے لی مگر اس کے باوجود نصرانیوں کی بعض اخلاقی تعلیمات یونانیوں کے عقائد سے ملتی جلتی ہیں خصوصاً رواقیین کے مذہب سے زیادہ قریب ہیں، اور اشیار کے خیر و شر کی قدر و قیمت کے بارہ میں بھی اُن کو اِن کے ساتھ زیادہ اختلاف نہیں ہے،

نصرانیوں، اور یونانیوں کے درمیان سب سے بڑا اختلاف اعمال و معاملات کے "نفسیاتی باعث" میں ہے۔

فلاسفۂ یونان کے نزدیک عملِ خیر کا "باعث" مثلاً حکمت و معرفت، ہے اور نصرانیوں کے نزدیک عملِ خیر "اللہ تعالیٰ کی محبت" اور "اُس پر ایمان لانے سے" وجود میں آتا اور نمایاں ہوتا ہے۔

نصرانیت اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ انسان، فکر و عمل کے ذریعہ اپنی طہارتِ نفس میں سعی بلیغ کرے، اور روح کو بدن اور خواہشات پر پوری طرح حاکم، اور غالب بنا دے یہی وجہ ہے کہ اُس کے پیرودں میں جسم کی تحقیر، دنیا سے کنارہ کشی، زہد، رہبانیت و کثرتِ عبادت، کی طرف میلان، غالب آ گیا۔

قرونِ وسطیٰ میں اخلاق فلسفہ جس کی ایک شاخ "اخلاق" بھی ہے تاریخ کے درمیانی دور تک یورپ میں بہت زیادہ مقہور و مغلوب رہے اس لئے کہ "کلیسا" یونان و روم کے فلسفہ کا دشمن تھا، اور اُس نے "علوم" کی نشر و اشاعت، اور قدیم "مدنیت" کی سخت مخالفت کی،

مسیحیت اس لئے کہ "کلیسا" کا یہ عقیدہ تھا کہ "حقیقت" وحی معصوم کے ذریعہ اُن پر منکشف ہو چکی ہے اس لئے جو اُس نے حکم کیا ہے فقط وہی خیر ہے اور جو اُس نے بتایا ہے صرف وہی حق ہے لہٰذا اب حقیقتِ اشیاء پر بحث کرنا، قطعاً فضول اور بے معنی ہے البتہ فلسفہ کی ایک محدود حد تک "کہ جس سے عقائد دینیہ کی تائید و تنظیم اور تحدید حاصل ہوتی ہو" کے لئے ضرور چشم پوشی کرتا، اور اُس کو جائز قرار دیتا تھا اس لئے بعض دینی پیشوا، افلاطون اور ارسطو اور رواقیین کے فلسفہ سے اس لئے بحث کرتے تھے کہ اُس سے مسیحیت کی تعلیم کی تائید حاصل کریں، اور مسیحیت کے مسائل کو عقل کے مطابق ثابت کریں، اور اگر اُس میں سے کوئی مسئلہ مسیحیت کے خلاف آجاتا تو اُس کو رد کر کے بحث سے خارج کر دیتے تھے۔

اکثر "پادری" (مسیحی علماء) اسی معنی میں فلسفی کہلاتے تھے۔ مگر اب دورِ حاضر میں جو "اخلاق" کے فلاسفر کہلاتے ہیں اُن کا فلسفہ مسیحی اور یونانی دونوں قسم کی تعلیمات کا مزاج مرکب ہے ان فلاسفہ میں سے فرانس کا فلسفی اَبلَرد (۱۰۷۹-۱۱۴۲) اور اٹلی کا لاہوتی فلسفی توماس اگوِناس (۱۲۲۶-۱۲۷۴) بہت مشہور ہیں۔

عرب میں علمِ اخلاق عرب کے دورِ جاہلیت میں ایسے فلاسفر نظر نہیں آتے جو یونانیوں کے ابیقور، زینون، افلاطون، اور ارسطو کی طرح مستقل مذاہب کے داعی ہوں، اس لئے کہ علمی بحث و مذاکرہ تب ہی رونما ہوتے ہیں جب کسی جگہ مدنیت کو فروغ ہو، اور عرب اس سے محروم تھا۔ البتہ عرب میں حکماء "دانشمند" اور بعض ایسے "شعراء" ضرور نظر آتے ہیں جو لوگوں کو بھلائی

کا حکم کرتے، اور بُرائی سے روکتے تھے، فضائل کی ترغیب دیتے اور اپنے زمانہ کے رذائل سے بچاتے اور ڈراتے تھے۔ جیسا کہ ہم "لقمان" اور "اکثم بن صیفی" کے "مقالاتِ حکمت"، اور "زہیر بن سُلمی" اور "حاتم طائی" کے "اشعار" میں پاتے ہیں۔

اسلام اس کے بعد عرب میں "اسلام" نے ظہور کیا، اُس نے دنیا کو اس اعتقاد کی دعوت دی کہ کائنات کی ہر شئے کا صدور، اللہ تعالیٰ سے ہے۔ اور تم کو عالمِ کون میں یہ مختلف ظہور، اور گوناگوں مخلوق، زمین کی تاریکیوں میں ایک "دانہ" سے لیکر برجوں والے آسمان تک جو کچھ نظر آتا ہے وہ سب اُسی سے صادر ہوا، اُسی سے قائم ہے اور اسکا تمام نظام اسی کے دستِ قدرت میں ہے۔

اور جس طرح اُس نے انسان کو ہستی عطا کی اُسی طرح اُس کے لئے ایک نظام بھی بنایا کہ جس کی وہ پیروی کرے، اور ایک راہ بتائی کہ جس پر وہ گامزن ہو، اور اُس کے لئے سچائی اور انصاف جیسے امور مقرر فرمائے، اُن کے کرنے کا اس کو حکم دیا، اور اُن پر گامزن ہونے پر دنیا میں کامیابی و کامرانی، اور آخرت میں انواع و اقسام کی نعمتوں کو اُس کی جزا مقرر فرمائی اسی طرح ان امور کے برعکس جھوٹ اور ظلم جیسے امور کو رذائل بتا کر اُن سے روکا، اور اُن کے مرتکب کو ڈرایا، اور دنیا میں بدبختی، اور آخرت میں عذاب کو اُس کے لئے سزا تجویز کی

ان اللہ یأمر بالعدل والاحسان	بیشک اللہ حکم دیتا ہے انصاف، احسان، اور
وایتاء ذی القربیٰ وینھیٰ	قرابت والوں سے سلوک کرنے کا، اور منع
عن الفحشاء والمنکر والبغی.	کرتا ہے بیہودگی، بُرائی، اور سرکشی سے۔
من عمل صالحًا من ذکر او انثیٰ	جو مومن مرد یا عورت نیک عمل کریگا ہم یقیناً اُسکو
وھو مؤمن فلنحیینہٗ حیاۃ طیبۃ	اچھی زندگی بخشینگے اور بلاریب اُن کے اعمال

ولنجزینھم اجرھم باحسن ما کانوا یعملون (النحل) سے زیادہ اچھا اجر اُن کو عطا کریں گے

ان اللہ لا یحب المفسدین (القصص) یقیناً اللہ تعالیٰ مفسدوں کو پسند نہیں کرتا۔

اور اُس نے یہ بھی سکھایا کہ اللہ تعالیٰ حق باتوں کے کرنے کا حکم دیتا، اور جن کے کرنے سے منع کرتا ہے، اُس کا یہ حکم اور منع "اتفاقی" اور "غیر اصولی" طور پر نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے بھلائی، اور بُرائی کا ایک "نظام" مقرر کیا ہے اُس نے دنیا کی بھلائی کو انصاف، سچائی، اور امانت جیسے امور پر موقوف رکھا ہے، اور اُس کے فساد کو ان اعمالِ حسنہ کے اضداد پر قائم کیا ہے اور پھر جن امور میں دنیا کی بھلائی مضمر ہے اُن کے کرنے کا حکم فرمایا ہے، اور جن امور میں اُسکی خرابی پوشیدہ ہے ان کے کرنے سے منع فرمایا ہے

یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس واثمھما اکبر من نفعھما۔	وہ تم سے شراب اور جوے کے بارہ میں پوچھتے ہیں تم کہہ دو کہ ان دونوں میں بہت سخت بُرائی ہے اور لوگوں کے لئے کچھ فائدہ بھی ہے۔ مگر ان دونوں کی بُرائی ان کے فائدہ سے بہت زیادہ ہے۔
انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادًا ان یقتلوا او یصلبوا	بلاشک ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اُس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں، یہ ہے کہ قتل کر دیئے جائیں یا پھانسی دیدئے جائیں۔

اور جن اعمال پر مخلوقِ خدا کی "مصالح اور بھلائی" موقوف ہے اور اُن کے خلاف سے نظام کی بربادی اور انسانی اخوت و ہمدردی کی تباہی لازم آتی ہے اُن پر عمل پیرا ہونے کے لئے

سختی سے حکم دیا، اور اُن کو "فرض" کی حیثیت بخشی مثلاً جان، مال اور آبرو کی حفاظت"۔ اسی لئے نظامِ عالم میں قتل، چوری، بہتان اور زنا جیسے امور سب سے بڑے گناہ قرار پائے۔

اور جن امور میں مخلوقِ خدا کی صرف خیر و فلاح ہی مضمر ہے اُن کی ترغیب دی، اور مختلف راہوں سے ان پر عامل ہونے پر آمادہ کیا، اگرچہ اُن کے اختیار کرنے میں اُس نے "ترکِ فرض" کی طرح سابق میں ذکر کردہ امور کی طرح وعید اور خوفِ عذاب نہیں سُنایا، مثلاً عیادتِ مریض، مروت، وغیرہ۔ بہرحال وہ بھی اخلاقی نظام کو "وحی الٰہی کے زیر اثر تسلیم کرتا ہے۔

عرب اور بحث علمی عرب میں "حضارۃ" اور "مدنیۃ" کے بعد میں بھی بہت کم افراد ایسے ہوئے ہیں جنھوں نے "اخلاق" پر علمی بحث کی ہو، اس کی وجہ یہ ہو کہ انھوں نے اس پر قناعت کرلی کہ وہ اخلاق کو "دین" کی راہ سے معلوم کرلیں، اور اُنھوں نے اس کی ضرورت نہ سمجھی کہ خیر و شر کی بنیاد کے متعلق علمی بحث کو کام میں لائیں یہی وجہ ہے کہ جن علماء اسلام نے "اخلاق" پر کتابیں لکھی ہیں اُن کے لئے "دین" بہت بڑی اساس و بنیاد رہا ہے۔ جیسا کہ تم غزالی، اور اور ماوردی کی کتابوں میں پاتے ہو۔[1]

[1] مباحثِ اخلاق میں ہمیشہ سے دو رائے رہی ہیں ایک اربابِ مذاہب کی اور دوسری اصحابِ عقول کی، اصحابِ عقول سے وہ جماعت مراد ہے جو کسی مذہب کو اپنا رہنما نہیں بناتی بلکہ صرف اپنی عقول تک تمام معاملات کو محدود رکھتی ہے۔ اربابِ مذاہب کا عقیدہ یہ ہے کہ "عقل" چونکہ اوہام اور فاسد افکار میں ملوث اور زمانہ کی حدود میں محدود ہے اس لئے اس کے احکام "ماضی کے واقعات و حالات، حال کے مشاہدات اور مستقبل کے دور رس افکار سے نتائج اخذ کرنے کے بعد تخمینہ اور ظنِ غالب کی صورت میں صادر ہوتے ہیں اور وراثت اور ماحول سے متاثر ہوکر اس کے احکام میں نت نئے انقلابات ہوتے رہتے ہیں، اس کے برعکس مذہبی احکام کا منشا و مبدء خدائے تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم "وحی الٰہی" ہو (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۰۹ پر)

"تاہم جن علماء نے "اخلاق" پر علمی بحث کی ہے اُن میں بہت مشہور ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۸) جو یقین اور علم صحیح کی اساس پر قائم ہے۔ اور چونکہ تخمین اور ظن پر یقین اور علم حقیقی کو بہرصورت ترجیح حاصل ہے اس لئے علم اخلاق کی اساس و بنیاد "وحی الٰہی" پر قائم ہونی چاہئے نہ کہ عقلی ظن و تخمین پر اُن کے نزدیک عقل بیکار شے نہیں ہے بلکہ وہ اس کو ظن کی ایسی روشنی تسلیم کرتے ہیں جو حق و باطل میں بے لاگ تمیز کرنے کے لئے باہر کی روشنی "وحی الٰہی" کی اُسی طرح محتاج ہے جس طرح آنکھ کے اندر کی روشنی مشاہدہ کے لئے خارجی روشنی کی محتاج رہتی ہے۔

ان دونوں رایوں میں خطا و صواب کی بحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقتِ ثابتہ ہے کہ اصحابِ فلسفہ و معقولات "علم اخلاق" پر بحث و نظر کے بعد "مثلِ اعلیٰ" کے حصول کے لئے جس ترقی کی حد تک پہنچے ہیں وہ تمام تعلیم "مذہبی علم الاخلاق" سے بہت قریب ہوتی جارہی ہے، اور ساڑھے تیرہ سو برس پہلے اخوتِ انسانی کی جو تعلیم تکمیلِ دین کے نام سے "شعبہ اخلاق" میں دیگئی تھی "علمی مباحثِ اخلاق" کا آخری نقطہ بھی آج کے دورِ ترقی میں اُس سے ایک انچ آگے نہیں بڑھا۔

اور علم الاخلاق کی علمی تاریخ کا جو دور سیاسی، علمی، مذہبی اور شعبہ ہائے زندگی میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ نبوت اور ابوبکر و عمر (رضی اللہ عنہما) کے دورِ خلافت میں نمایاں رہا فلسفہ کے زیر اثر مباحثِ اخلاق کی علمی تاریخ کا موجودہ دورِ عروج اُس کی مثال پیش کرنے سے عاجز ہے۔ اس لئے یہ صحیح نہیں ہے کہ علماءِ اسلام نے "علم الاخلاق" پر علمی بحث کرنے سے کبھی بھی گریز کیا ہے، ابن رشد، راغب اصفہانی، غزالی، ابن قیم، ولی اللہ دہلوی جیسے علماءِ اسلام نے عقل و نقل دونوں طریقوں سے اس علم کو روشن کیا ہے۔ اور اُن کی ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ عقلی مباحث کی زیادہ سے زیادہ مدد کی جائے۔ کیونکہ اُن کو یقین ہے کہ یہ مباحث جس قدر ترقی پذیر ہوتے جائینگے اصل حقیقت منکشف ہوتی جائیگی اور وقت آئیگا کہ محبت و اخوتِ عام کی وہ تعلیم جو مذہبِ حق نے دنیا کے سامنے پیش کی ہے تمام دنیا کا مذہب بن جائے۔

اور ابو علی ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ھ) اور "اخوان الصفاء" کی جماعت ہے۔ اور یہ علماء چونکہ فلسفۂ یونان کا درس دیا کرتے تھے، اس لئے اخلاق میں بھی یونانی آراء کو بحث میں لاتے تھے۔

اور شاید اخلاق میں علمی بحث کا سب سے بڑا مفکر ابن مسکویہ متوفی ۴۲۱ھ ہے۔ اُس نے اس فن میں مشہور عالم کتاب "تہذیب الاخلاق وتطہیر الاعراق" تصنیف کی اور اُس میں علمی مباحث پر بہت کافی روشنی ڈالی اور یہ ارادہ کیا کہ اپنی کتاب میں افلاطون، جالینوس اور ارسطو، کی تعلیمات کو اسلامی تعلیمات کے ساتھ ملا کر پیش کرے، اس کی بحث میں ارسطو کی تعلیمات کا غلبہ نظر آتا ہے، اور بہت سے مقامات پر تو وہ بے خوف ہو کر اُس کی طرف نسبت کر دیتا ہے اور "علم النفس" کی بحثوں میں اُس نے بہت زیادہ اقتباسات اُس ہی سے لئے ہیں۔

لیکن اکثر علماءِ عرب نے اُس کے طریقہ کو ناپسند کیا ہے، اور اسی لئے اس کو اختیار نہیں کیا، کیا اچھا ہوتا اگر وہ "ابن مسکویہ" کے نظریات میں وسعت پیدا کرتے اور جو اُس سے رہ گیا تھا اُس کو معلوم کر کے اضافہ کرتے اور اُس کے قدیم نظریوں میں سے جن کا بطلان جدید علوم کے ذریعہ سے ہو چکا ہے اُن کی جگہ صحیح نظریوں کو قائم کرتے،

ازمنۂ حاضرہ میں علم اخلاق پندرہویں صدی عیسوی کے آخر میں یورپ میں "بیداری" کی ابتدا ہوئی اور علماءِ یورپ نے یونان کے قدیم فلسفہ کو زندہ کرنا شروع کیا، سب سے پہلے اسکی ابتداء "اٹلی" نے کی اور اس کے بعد تمام یورپ میں یہ سلسلہ جاری ہو گیا۔

یورپ جو ہر طرف سے جہالت کی تاریکی میں گھرا ہوا تھا اب اُس کی "عقل" خوابِ غفلت سے "بیدار" ہوئی، اور اس نے ہر شے کو نقد و بحث کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دیا، اور آزادیِ فکر کا علم بلند کیا، اور اس کی داغ بیل ڈالی کہ اشیاءِ عالم کو جدید نظر سے دیکھے اور ہر شے کو نئے طریق پر قدر و قیمت عطا کرے۔

اُنکے سامنے عقل نے جن اشیاء کو نقد و بحث کے لئے پیش کیا اُن میں اخلاق کے وہ مقدمات بھی تھے جن کو یونانیوں نے اور اُن کے بعد کے علماء نے وضع کیا تھا، اُن کو علماءِ جدید نے پرکھا، اور اُن نئے علوم کے مقدمات کی مدد سے "جن کا انکشاف دورِ جدید ہی میں ہوا ہے" جیسے کہ علم النفس و علم الاجتماع، اخلاقی بحثوں میں وسعت دی، اور اپنے مباحث میں "واقعات" اور "حقیقت" کی طرف رجحان ظاہر کیا، اور صرف خیالی نظریوں پر ہی اپنے مباحث کی اساس قائم نہیں کی۔ بلکہ انھوں نے یہ قصد کیا کہ اس عالم میں عملی زندگی کے ساتھ انسان میں جس قدر بھی ملکات و قویٰ ہیں ان کو ظاہر کیا جائے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اس جدید نظر نے فضائل کی قدر و قیمت میں بہت بڑی تبدیلی، اور عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا۔

مثلاً قرونِ وسطیٰ میں "حسنِ سلوک" کی جو زبردست قدر و قیمت تھی دورِ حاضر میں اس "فضیلت" کی وہ قیمت باقی نہیں رہی۔ اور "عدلِ اجتماعی" (جماعتی مساوات) کہ جس کی کل کوئی قیمت نہ تھی آج بہت بڑی قیمت رکھتا ہے۔

اور آج فرد و شخص کی اصلاح کی خاطر بحث و نظر اس جانب متوجہ ہے، "کہ نظم اجتماعی کا جو ماحول "نوجوان مرد، اور عورت بوڑھے اور بچے کو حاوی ہے اس کی اصلاح ازبس ضروری ہے اور جدید مباحثِ اخلاق کو اس لئے بھی فضیلت حاصل ہے کہ وہ حقوق و فرائض کو ثابت کرنے، اور فرد و شخص کے اندر جماعتی اور ذاتی معاملات میں جوابدہی و مسئولیت کے احساس کو پیدا کرنے میں بہت مفید ہیں۔

فرانسیسی فلاسفر دیکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ء) فلسفۂ جدید کا بانی اور موسس سمجھا جاتا ہے اس نے علم و فلسفہ کی راہ میں گامزن ہونے والوں کے لئے بہت سے نئے "مبادی" وضع

کئے ہیں، جن میں سے حسب ذیل اہم سمجھے جاتے ہیں۔

(۱) کسی شے کو اُس وقت تک نہ تسلیم کیا جائے جب تک عقل اُس کی تفتیش اور اُس کے وجود کی تحقیق نہ کرلے، پس جو شے اتفاقی معلومات، یا تخمینی معلومات پر مبنی ہو یا جس کا وجود صرف عرف پر مبنی ہو اُس کو ہرگز تسلیم نہ کیا جائے[۱]۔

(۲) ہم کو بحث کی ابتدا بسیط اور آسان اشیاء سے کرنی چاہئے پھر اُن کے ذریعہ سے اُن اشیاء کی معلومات کرنی چاہئے جو زیادہ مرکب، اور باریک فہمی کے محتاج ہوں حتیٰ کہ مقصد حاصل ہو جائے۔

(۳) ہم کو کوئی "مقدمہ" اُس وقت تک تسلیم نہ کرنا چاہئے جب تک کہ ہم امتحان کے ذریعہ اُس کی تحقیق نہ کرلیں۔

دیکارت اور اُس کے پیرووں کا میلان روا قیین کے مذہب کی طرف ہے اور انھوں نے اُس کو بامِ ترقی تک پہنچایا ہے جس طرح حسیّدی، ہومز، اور اُن کے پیرو "ابیقور" کے مذہب کی طرف مائل ہیں، اور انھوں نے اُسی کے مذہب کو پھیلایا ہے اُن کے بعد شفتبسری اور ہتشون آئے اور انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ انسان میں ایک "حاسۂ طبعی" موجود ہے جو خیر کو شر سے خود بخود شناخت کرا دیتا ہے، جس طرح حواس کے ذریعہ سے خوبصورت اور بدصورت میں تمیز ہو جاتی ہے۔

علماءِ دورِ حاضر کو اس "حاسہ" کی شرح کے بارہ میں بہت زیادہ اختلاف ہے ہم اس کی پوری تشریح "مذہبِ فراست" کے موقعہ پر بخوبی کر آئے ہیں۔

---

[۱] عقل خود راہنمائے کامل نہیں اور اختلافِ عقول اس کی روشن دلیل ہے اس لئے "وحی الٰہی" کے یقین کی روشنی عقل کے لئے ازبس ضروری ہے۔ اور حقیقت تک پہنچنے کے لئے اس کی راہنمائی واجب و لازم ہے۔

اور دورِ ماضی میں بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲ء) اور جون استورٹ میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ء) نے ابیقور کے مذہب کا رُخ "منفعین" کے مذہب کی طرف پھیر دیا یعنی ان دونوں نے ابیقور کے نظریہ "سعادتِ شخصیہ" کو "سعادتِ عامہ" کے نظریہ میں بدل دیا، اور ان دونوں کا مذہب یورپ میں بہت پھیلا، اور اس مذہب کا اُن کے مذہب و سیاست پر بہت بڑا اثر پڑا ہے۔

اور "ڈرجن" (۱۸۳۶-۱۸۸۲ء) اور ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳ء) نے مذہب نشووارتقار کو علم الاخلاق کے ساتھ منطبق کیا، جس کا مفصل حال تم کو معلوم ہو چکا ہے

اور اُن جرمنی علمار میں سے کہ جن کا "ازمنۂ حاضرہ میں" علم الاخلاق پر بہت بڑا اثر پڑا ہے "سپینوزا[1]" (۱۶۳۲-۱۶۷۷ء) اور ہیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ء) اور کاونٹ (۱۷۲۴-۱۸۳۱ء) ہیں اور فرانسیسیوں میں سے "کوزن" (۱۷۹۲-۱۸۶۷ء) اور اوگسٹ کمٹ (۱۷۹۸-۱۸۰۷ء) ہیں۔

اس مختصر بحث تفصیل میں اس قسم کے تمام علما، اور ان کے مذاہب کی تفصیل کی گنجایش نہیں ہے خلاصۂ کلام یہ ہے کہ "جون اسٹورٹ میل" (۱۸۷۳ء) اور "اسپنسر" (۱۹۰۳ء) کے زمانے سے اس وقت تک "اخلاقی بحث" سابقہ نظریوں کی تفصیل و توضیح ہی کے اندر محدود رہی یا یوں کہیے کہ اُس عہد سے اس سلسلہ میں کوئی جدید نظریہ منکشف نہیں ہو سکا۔ البتہ علمار نے اُن کی توسیع، اور اُن کو عملی زندگی پر منطبق کرنے میں بہت کافی جدوجہد کی ہے۔

---

[1] سپینوزا ہالینڈ کا فلسفی ہے اس کا باپ یہودی اور پرتگالی تھا۔

تیسری کتاب

عملی اخلاق

اجتماعی وحدت، اور فرد کا اس کے ساتھ علاقہ

انسان کے کسی حصۂ جسم میں اگر کوئی تکلیف ہو جاتی ہے تو اس کا درد صرف اُسی مخصوص حصہ تک محدود نہیں رہتا بلکہ تمام "جسم" درد کی تکلیف محسوس کرنے لگتا ہے اور جب کبھی اس تکلیف کی انتہا موت پر ہوتی ہے تو جسم کے تمام اعضاء کی زندگی ختم ہو جاتی ہے یہ کیوں؟ اس لئے کہ جسم کے تمام اعضاء کے باہم ایسا زبردست تعلق ہے کہ ایک کی مصیبت سے تمام جسم کا متاثر ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں "سنگ وخشت" کو لیجئے ان کے اجزاء کے درمیان کوئی رابطہ اور تعلق نہیں ہوتا اور ایک پتھر پر اگر کوئی حادثہ گذر جاتا ہے تو باقی حصہ پر اس کا مطلق اثر نہیں پڑتا، حتیٰ کہ ہم اگر ان میں سے ایک کو لیکر ریزہ ریزہ بھی کر دیں تو اس کا اثر اس ایک کے علاوہ کسی دوسرے پر کچھ نہیں ہوگا۔

ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم "مثلاً انسان، حیوان، نباتات" کو جسم عضوی کہا جاتا ہے اور دوسری قسم مثلاً پتھر، اینٹ وغیرہ (جمادات) کو "جسم غیر عضوی" سے تعبیر کیا جاتا ہے

اب سوال یہ ہے کہ ان مادی اجسام کی طرح انسانی جماعتوں "مثلاً کنبہ، برادری، جرگہ اور قوم" کے جو اجتماعی جسم ہیں وہ مسطورہ بالا ہر دو اقسام میں سے کس قسم میں شامل ہیں؟

معمولی غور و فکر کے بعد اس کا جواب ہم خود اپنے اندر سے یہ پاتے ہیں کہ یہ اجتماعی اجسام بے شبہ "جسم عضوی" میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے چھوٹی سے چھوٹی جماعت کے اجزا کی تحلیل کرنے سے یہ اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ افرادِ جماعت کو جماعت کے ساتھ اور جماعت کو افرادِ جماعت کے ساتھ وہی علاقہ ہے جو جسمِ عضوی اور اس کے اعضاء کے درمیان پایا جاتا ہے یعنی جماعت کا وجود افرادِ جماعت پر موقوف ہے اور افرادِ جماعت میں سے ہر فرد کا نفع و نقصان جماعت کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے۔ اور دونوں اس طرح ایک دوسرے کے سہارے پر قائم ہیں۔

اب اسی طرح چھوٹی جماعتوں سے درجہ بدرجہ بڑی جماعتوں تک نظر ڈالئے تو آپ خود اس کا اندازہ کر سکتے ہیں مثلاً ان میں سب سے چھوٹی جماعت "کنبہ" ہے۔ یہ والدین، اولاد اور قریبی اعزہ سے بنتی ہے، ان میں سے ہر ایک فرد کا معاملہ باقی افراد کیساتھ باہمی اعتماد پر قائم ہے اور پوری جماعت، "جماعتی حیثیت سے" ہر فرد کی خدمت گذار ہے، اور ہر فرد، فرد کی حیثیت سے جماعت کا خادم،

اولاد کا کھانے، پہننے، رہنے سہنے، اور پاکی وستھرائی میں والدین پر بھروسہ کا معاملہ تو ظاہر ہے، لیکن والدین بھی اپنے بڑھاپے یا حاجت کے وقت اولاد پر بھروسہ کرنے پر مجبور رہیں۔ اُن کی مسرت و شادمانی کے لئے سب سے زیادہ اہمیت اور سب سے زیادہ قدر و قیمت اس "سعادت مندی" کو حاصل ہے جو اپنے متعلق وہ اولاد میں پلتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ ہماری محبت، اور نیاز مندی کے لئے دل و جان سے آمادہ ہے۔

درحقیقت زبان، یا عمل، کے ذریعہ اولاد کا اپنے والدین کی شکرگذاری کرنا، اور اعترافِ محبتِ پدری و مادری کا ایسا ثبوت پیش کرنا کہ جس کی بدولت والدین کے دل میں بے اندازہ مسرت وشادمانی پیدا ہو، والدین کی حاجتوں اور آرزوؤں میں سب سے بڑی حاجت اور آرزو ہے۔ اور اولاد کے باہمی افراد کے تعلق کو بھی اگر بہ نظرِ غور دیکھا جائے تو ہر بچہ دوسرے بچوں پر اثر انداز، اور اسی طرح دوسروں سے متاثر پایا جائے گا، اور اگر کوئی انسان شروع ہی سے اس جماعتی زندگی سے الگ "بھونرے" میں پرورش پائے، اور گوشہ گیر بنا رہے تو اس کی زندگی حیوانِ مطلق کی طرح "گونگی" ہوگی، کیونکہ ہر بچہ اپنے بھائی بہن (وغیرہ) ہی سے "مختلف پہلوؤں میں باہمی شرکت کی" تعلیم حاصل کرتا، اور لینے دینے کے طریقہ کو سیکھتا ہے، اُسے اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اُس کے ذمہ ضروری ہے کہ جب کسی سے مانگے، تو کسی کو دے بھی، اور یہ کہ اپنی بعض محبوب چیزوں کو نظر انداز بھی کردے اور یہ کہ باہم ایک دوسرے کی نصرت و مدد کا طریقہ ضروری ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ اس کائنات میں عموماً قوی، ضعیف کی، اور بڑا چھوٹے کی مدد کیا کرتا ہے اور جس قدر بھی جس کی قدرت و امکان میں ہے اپنی مدد دوسروں کو پہنچاتا ہے۔

اسی طرح "کنبہ" کی "جماعتی حیثیت" کا معاملہ ہے، اس میں بھی "جسمِ عضوی کے امتیازات" نمایاں اور روشن نظر آتے ہیں کہ اگر ایک کو بھی کوئی مضرت پہنچ جاتی ہے تو تمام اعضا، دردمند ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک لڑکا بدطینت ہو جائے تو وہ سارے کنبہ کو "سعادت وخوش بختی" سے محروم کر دیتا ہے، یا اگر باپ، شرابی یا جواری ہو تو اس کی یہ بدخصلت پورے کنبہ کی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اور تمام کنبہ کی معاشرت کو "تنگ" اور گھر کے پورے مالی و انتظامی نظام کو درہم و برہم کر دیتی ہے، اور ایک جاہل "ماں" سارے کنبہ

پر اپنی جہالت کا اثر ڈالتی ہے، اِسی لئے بہت سے بچّے محض ماں کی جہالت کی بدولت، مصیبت اور پیدائشی خرابی میں مبتلا ہو جاتے اور بسا اوقات موت کے گھاٹ اُتر جاتے ہیں۔ یہی حال اُن جماعتوں کا ہے جو "کنبہ" سے بڑی اور مرتبہ کے اعتبار سے اُس سے زیادہ وزنی ہیں۔ مثلاً "مدرسہ" یہاں طلبہ، مدرسین، عملہ یہ سب ایک "جسمِ عضوی" ہیں، ان میں سے ہر شخص اپنے شخصی عمل سے مدرسہ کی عظمت کو بلند بھی کر سکتا ہے اور پست بھی، کیونکہ لوگوں کے ذہنوں میں "مدرسہ کا نقشہ" یا اُس کی قدر و قیمت کا اندازہ اُس کے افراد کی سیرت و خصلت کے پیشِ نظر ہی قائم ہو سکتا ہے۔

یہی حال ایک جماعت یا گروہ کا ہے کہ اگر اس کا ایک فرد کوئی نمایاں کام کر گزرتا، اور عظیم الشان کارنامہ کر دکھاتا ہے تو وہ ساری جماعت، اور پورے "جرگہ" کی قدر و قیمت بڑھا دیتا، اور اُس کے مرتبہ کو منزلِ معراج تک پہنچا دیتا ہے اور اگر ایک فرد سے بھی دنائت کا کام سرزد ہو جاتا ہے تو سارا "جرگہ" ذلیل اور پوری "جماعت" بے آبرو ہو جاتی ہے۔ مشہور مثل ہے "ایک مردہ مچھلی تمام تالاب کو گندہ کر دیتی ہے۔"

حاصلِ کلام یہ ہے کہ مدرسہ، یا جماعت کی اصل قدر و قیمت خود اُس کے افراد کے اعمال کی "پونجی" ہے جو اُن سے صادر ہوتے رہتے ہیں"

ان تمام اجتماعی علاقوں میں "اُمت یا قوم" ایک بڑا علاقہ ہے اور یہ ایسا "جسمِ عضوی" ہے کہ اکثر "زبان" یا "دین" ان دو اعتباروں سے اس میں وحدت کا علاقہ پیدا ہوتا ہے اور اس لحاظ سے ان پر ایک ہی "قانون" نافذ ہوتا ہے، اور اُس کے تمام افراد نفع و نقصان میں مشترک ہوتے ہیں۔

مثلاً "مصری قوم" یہاں اعتدال کے ساتھ "نیل" بہتا ہے اور تمام مصری اس سے

فائدہ اُٹھاتے ہیں، اور سال میں ایک مرتبہ ردئی،، کی بہترین کاشت ہوتی ہے اور وہ اچھی قیمت پر فروخت ہوتی ہے اور کاشتکاروں کو اُس سے اچھی فاہیت حاصل ہے اسلئے سارے مصر میں خوشحالی کی گرم بازاری ہے "تاجر کو کاشتکاروں کے ہاتھ "مال،، فروخت کرنے میں آسانی ہوتی ہے، زمیندار کو اپنے لگان وصول کرنے اور حکومت کو لگان حاصل کرنے میں، کوئی دشواری نہیں ہوتی، اور باہمی لین دین میں بھی خوب سہولت رہتی ہے، پھر "زمیندار،، اپنے لگان پر قبضہ کرلے کے بعد مکان تعمیر کرتے، اور غیر آباد زمینوں کو آباد کرتے ہیں اور اُن سے معمار، بڑھئی وغیرہ، اور پھر اُن سے دوسرے پیشہ ور اور کاروباری آدمی فائدہ اُٹھاتے ہیں اور یہ سلسلہ پورے ملک میں اسی طرح چلتا رہتا، اور افرادِ ملک کو خوشحال رکھتا ہے۔

اور قوم کے فوائد اور نقصان میں مشترک ہونے کی سب سے بہتر مثال "جغرافیائی" مثال ہے۔ مثلاً یہ کہ "خزان اسوان،، جو مصری حدود میں ایک "مقام،، ہے وہ اہل مصر کی "فلاح،، میں بہت زیادہ اثر انداز ہے اہل مصر کو جس قدر پانی کی ضرورت ہوتی ہے یہیں سے حسب حاجت تمام اطراف واکناف کو پانی ملتا ہے، اب اگر یہ منہدم ہو جائے اور کام نہ دے تو تمام مصری علاقہ کو سخت نقصان پہنچ جائے۔

اسی طرح بڑے مدارس، کالج ویونیورسٹی،، جو قاہرہ میں قائم ہیں وہ فقط قاہرہ کے فائدہ ہی کے لئے نہیں قائم کئے گئے، بلکہ تمام مصری قوم کے نفع کے لئے ہیں اور ان میں تمام مصر کے بچے تعلیم پانے آتے ہیں۔

تم اس سلسلہ میں "مزدوروں،، کی مجالس ہی کو دیکھو، مثلاً ریلوے ملازم یونین، مل مزدور یونین وغیرہ۔

کہ یہ جب کسی بات پر "ہڑتال" کردیتے ہیں تو اُس وقت کتنے کام معطل ہو جاتے اور کس قدر مخلوق نقصان میں پڑ جاتی ہے؟

اس گذشتہ مثال میں یہ بھی کہہ دینا بے جا نہ ہوگا کہ اُمت یا قوم کو اپنے افراد کی بہت بڑی تعداد سے اُس وقت سخت سے سخت نقصان بھی پہنچ جاتا ہے جب کہ وہ فضول کاموں میں مشغول رہتے، گندہ و بدبودار کوچہ وگلی میں آباد ہوتے ہیں جہاں نہ صاف ہوا کا گذر ہے اور نہ سورج کی شعاعیں اُس کی خراب فضا کو صاف کرتی ہیں اور اس بنا پر اُن کی تندرستیاں خراب اور عمریں کم ہو جاتی ہیں اور بیچارگی، اور ناکردگی اُن پر اس طرح چھا جاتی ہے کہ وہ اپنے کاموں کو اچھی طرح انجام نہیں دے سکتے، اور اُن میں کا اکثر حصّہ "قوم" کے لئے "بار" ہو جاتا ہے۔

دراصل اُن کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ایک مریض اور عاجز عضو، زندہ جسم میں خرابی پیدا کردیتا ہے۔

نیز جس قوم میں شرابی، جواری یا جاہل زیادہ ہوں اُس قوم کے "قومی جسم" کو ہرگز ہرگز صحیح اور تندرست نہیں کہا جا سکتا، اور وہ ہر وقت خطرہ میں گرفتار رہے کیونکہ جس طرح جسم کا ہر عضو اُس کو فائدہ یا نقصان پہنچاتا ہے، قوم اور اُمت کا جسم بھی اپنے افراد سے اسی طرح نفع و نقصان حاصل کرتا ہے، مثلاً طلبہ، اپنی قوم کے مال اور اُسکی کی جد و جہد سے اس لئے فائدہ اُٹھاتے ہیں کہ کل اُن کے علم و عمل سے اُن کی قوم فائدہ اُٹھائے گی، اور یہی حال تمام کارکنوں کا ہے، مدرسین، تاجر، کاشتکار، بڑھئی، وغیرہ سب قوم کے اجزا ہیں جو اُس کے جسم کو بناتے اور سنوارتے ہیں، اور قوم کے عضو کا ہر فرد قوم کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے پس ایک اچھا اُستاد اپنے تمام شاگردوں میں اخلاقِ صالح کی روح پھونک دیتا، اور اُنکو

نیکی سے قریب تر کر دیتا ہے، اور پھر اُن کی تقلید دوسرے کرتے ہیں۔

اسی طرح منصف حاکم، لوگوں میں انصاف پھیلاتا ہے اور لوگ اپنے حقوق کے بارہ میں مطمئن نظر آتے ہیں، اور صاحبِ حق کو یہ یقین رہتا ہے کہ وہ اپنی دادرسی کو ضرور پہنچے گا، اور مجرم، جُرم کی سزاؤں کا خیال کر کے جرم پر جرارت کرنے سے باز رہے گا، اور ہر ایک کاروباری اپنے کام میں زیادہ سے زیادہ محنت اس توقع پر کریگا کہ اُس کو اس کی محنت کا صلہ خاطر خواہ ملے گا، اور اگر کسی نے بھی اُس کے حق کو غصب کیا تو حاکم اُسکی جانب سے کفیل موجود ہے۔

اس کے برعکس اسی طرح بُرے اُستاد اور "راشی حاکم" کے معاملہ کو دیکھئے۔ غرض، انسان، کسی طرح اثر سے خالی نہیں ہے خواہ ہماری آنکھیں اُس کو نہ دیکھ سکیں۔ تم ایک بال کے سایہ کو نہیں دیکھتے اگرچہ وہ ضرور ہوتا ہے لیکن اگر اسی کے ساتھ چند بال اور جمع کر کے دیکھو تو پھر سایہ صاف نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

اور یہ "اثر" انسان کے اچھے اور بُرے اعمال کے مختلف درجات کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے اور قوم کی ترقی کا "پیمانہ" اُس کے افراد کے مجموعہ اعمال کے اعتبار ہی سے بنتا ہے۔

اور علم کے اس دورِ آخر میں تو علماء کی بحث و فکر ترقی و کمال کے اُس درجہ معراج تک پہنچ گئی ہے کہ اب اُن کی وسعتِ نظر نے "اخوتِ عام" کے نظریہ کو ضروری قرار دے دیا ہے۔ یعنی اُن کے نزدیک "تمام عالمِ انسانی، جنس، رنگ و روپ، بول چال، اور مذہب کے اختلاف کے باوجود ایک ہی جسم عضوی "انسانیت" کے افراد و اعضاء ہیں اسی لئے ہر ایک قوم، دوسری اقوام پر اپنا اثر ڈالتی ہے، اور صنعت و حرفت، تجارت،

معارف و علوم اور اخلاق میں ایک دوسرے کو متاثر کرتی رہتی ہے۔

اب خود غور فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ نے "فلاح و بہبود کے مختلف اسباب" کائنات کے صرف ایک ہی حصہ کو عطا نہیں فرما دیئے بلکہ اُن کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا ہے مثلاً ایک حصہ کو اگر خام اجناس کے لئے مالدار بنایا ہے تو "کانوں" کے لئے دوسرے حصہ کو۔ اسی طرح ایک معادن کی فراوانی رکھتا ہے تو خام اجناس میں دوسروں کا محتاج ہے اور اگر دوسرا خام اجناس کی بہتات کا مالک ہے تو معادن سے استفادہ کے لئے دوسروں کا دست نگر۔ بہرحال ہر ایک قوم اور ہر ایک خطہ دوسری قوم اور خطہ سے فائدہ اُٹھاتے بھی ہیں، اور فائدہ پہنچاتے بھی ہیں۔

ایک عربی شاعر کہتا ہے۔

الناس للناس من بدوٍ وحاضرۃ　　　بعض لبعض وان لم یشعروا اخدم

شہری ہو یا دیہاتی "انسان" انسان کے لئے بنایا گیا ہے اور خواہ کسی کو اس کی خبر بھی نہ ہو

مگر ہر ایک دوسرے کا خدمتگذار ہے

جنگِ عمومی میں کس نے نہیں دیکھا کہ ہر ایک قوم خواہ وہ غیر جانبدار رہی یا برسرِ پیکار، سخت دشواری و تنگی میں اس لئے مبتلا تھی کہ ہر ایک کو دوسری اقوام کے یہاں کی خبروں کی احتیاج رہتی تھی اور جنگ کی وجہ سے اُن کی درآمد و برآمد آسانی کے ساتھ ناممکن ہو گئی تھی۔

اسی حقیقت نے کہ "جنسِ بشری ایک جسم ہے اور اقوام میں سے ہر قوم اُس کا عضو"، جنگ کے نظریہ پر بحث کرنے والے علماء کے دماغ میں یہ یقین پیدا کر دیا ہے کہ "جنگ" کامیاب حربہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر جسم کے ایک عضو کو معمول بنا کر دوسرے عضو کی نشو و نما کرنا چاہیں تو ہمارا یہ عمل ناکام ثابت ہوگا۔ اسی طرح جنسِ بشری کے اس "جسم" کے ایک عضو کو ترقی

دینے کے لئے دوسرے عضو کو تباہ کرنا غلط طریقِ عمل ہے۔

علماء کی یہ جماعت ہر وقت اس آرزو میں لگی رہتی ہے کہ اقوام کے درمیان سے مخالفانہ اور محاربانہ جذبہ جاتا رہے۔ تاکہ جنگ کے امکانات باقی ہی نہ رہیں، اور اس کیلئے اُنھوں نے ایک "مجلس" کی طرح ڈالی ہے جو قوموں کے درمیان اسی طرح "باہمی قضایا" کو فیصل کرے جس طرح "محکمے" افراد کے قضایا کو فیصل کیا کرتے ہیں، یہی وہ مجلس ہے جو "مجلسِ اقوام" کے نام سے موسوم ہے۔

ان اہلِ نظر کا یہ خیال ہے کہ اقوام کے درمیان خصائل و عادات کا طبعی اختلاف اُن کے درمیان اُلفت و محبت پیدا کرنے کے لئے مانع نہیں ہے، جس طرح ایک کنبہ کے افراد میں مرد و عورت اور تند و نرم، ہونا اُن کی "یکتائی" اور اُن کے "جسمِ واحد" ہونے کے منافی نہیں ہے۔[1]

---

[1] مذہبی جانب داری سے الگ ہو کر تاریخِ ماضی کے صفحات شاہد ہیں کہ "اخوتِ عام" کا جو نظریہ آج جدید علمی اکتشافات اور وسعتِ نظر کا مرہونِ منت بتایا جاتا ہے وہ ساڑھے تیرہ سو برس پہلے ایک انقلاب آفریں پیغام "اسلام" کے ذریعہ دنیا کے سامنے آچکا ہے۔ اور اس کے علمی دلائل (دلائلِ قرآنی و حدیثی) کا عملی زندگی میں بھی بہترین مظاہرہ کیا جاچکا ہے۔

اُس نے عام فلاح و بہبود کو جغرافیائی، لسانی، اور نسلی حدود میں محدود نہیں رکھا اور اعلان کیا کہ جہاں تک انسانیت کا تعلق ہے اُس میں تمام انواعِ انسانی مساوی ہیں۔

الناس کلھم سواسیۃ (الحدیث) تمام انسان عام انسانی حقوق میں برابر ہیں۔

لا یرحم اللہ من لا یرحم الناس جو انسانوں کے ساتھ رحم کا برتاو نہیں کرتا، (بخاری) اللہ تعالیٰ بھی اُس پر رحم نہیں کرتا۔

([illegible])

با ایں ہمہ یہ اربابِ نظر باوجود اس نظریہ کے تسلیم کر لینے کے کہ "تمام انسان بمنزلہ جسم

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۲) اُس نے قومیت و وطنیت کے ان خدوخال کو تسلیم نہیں کیا جو یورپ کے "نظریہ قومیت" سے موسوم ہے اس لئے کہ یہ عام خدمتِ انسانی کے جذبات کو فنا کرتا، اور استحصال منافع اور معاشی دستبرد کی خاطر ملکوں اور قوموں کے درمیان نفرت و عداوت اور جنگ و جدل کی طرح ڈالتا ہے۔

اسی لئے اُس کے "عالمگیر برادری" کے نظریہ کا اسلوبِ دعوت اور طریقِ پیغام اس جدید نظریہ "اخوت عام" سے جُدا ہے وہ انسانی اخوت و مساوات کے لئے اعتقاد اور نظامِ عمل کا ایک مکمل نقشہ پیش کرتا، اور تمام دنیائے انسانی کو ایک سلک میں منسلک ہو جانے کی دعوت دیتا ہے گویا تمام عالم کو ایک نئے انقلاب میں ڈھال کر بغض و حسد، بدعملی و بدکرداری جیسے اجتماعی امراض کا قلع قمع کرتا ہے اُس کی اخلاقی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ "عالمگیر اخوت" کے پیغام کے لئے "مکارمِ اخلاق" اور "روشن دلائل" بہترین اسلحہ ہیں، اور یہ کہ "مادی جدل و پیکار" سے یہ مقصدِ عظیم حاصل نہیں ہو سکتا تاہم وہ اس کو ضروری سمجھتا ہے کہ اس پیغامِ حق کے لئے جب فتنہ پرور فتنہ پردازیاں کر کے سدِ راہ بن جائیں اور تمام ذرائع امن و صلح اُن کے افہام و تفہیم میں بیکار اور کند ثابت ہوں تو جس طرح جذام زدہ عضو کو تراش کر جسمِ انسانی کے باقی اعضاء کو محفوظ کرنا ضروری ہے اسی طرح "وحدتِ اجتماعی کے جسم" کے اس فاسد عضو کو "جہاد" کے ذریعہ کاٹ ڈالنا واجب ہے۔

وقاتلوا فی ھم	اور اللہ کی اُن سے رہو تا آنکہ فتنہ و فساد
حتیٰ لا تکون فتنۃ ویکون	کی جڑ کٹ جائے اور دین سب کا سب اللہ کے
الدین کلہ للہ	واسطے ہی رہ جائے (یعنی اغراض بے جا کی
(انفال)	فتنہ سامانی اُس کے درمیان حائل نہ ہو سکے)

اور جب یہ صورتِ حال باقی نہ رہے تو پھر "امن و آشتی" ہی اصل مقصد ہے (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۲۴ پر)

واحد ہیں پھر قوموں کو ”وطنیت“ اور ”قومیت“ کے نظریہ کی دعوت دیتے رہتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب تک ”اقوام“ اصل حقیقت سے جدا رہ کر وطنیت و قومیت کی دعوت دیتی رہیں گی، اُس وقت تک کسی ایک قوم کا اپنی وطنیت یا قومیت کو فنا کر دینا خود اپنی تباہی و بربادی کو دعوت دینا ہے اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ اوّل تمام قومیں اصل حقیقت کو سمجھ لیں اور پھر متحد ہو کر ہمیشہ کے لئے اس جذبہ ”وطنیت و قومیت“ کو ختم کر دیں

لوگوں نے اس ”اخوتِ عام“ کے سمجھنے میں پیشقدمی کی، اور اُس کی وجہ سے اقوام کے درمیان روابط، اور باہمی منافع بہت مضبوط ہو گئے، اقوامِ عالم کے درمیان ریلوں کا ایک طویل سلسلہ جاری ہو گیا، اور سمندروں میں جہاز کی آمد و رفت قائم ہو گئی، اور خشکی و تری دونوں راہوں سے قوموں میں ربط و ضبط پیدا ہو گیا، اور انسانی مصالح کے پیشِ نظر بہت سے معاہدے مرتب ہو گئے، مثلاً ڈاک ٹیلگراف، ریل کے رسل و رسائل میں عالمگیر اتحاد و اتفاق قائم ہو گیا۔[۱]

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۳) اُس کی تعلیم میں یہ سب سے بڑا گناہ ہے کہ ذاتی مفاد، استحصال بالجبر، اور جوع الارض کی خاطر حاکمانہ اقتدار کی خاطر ایک قوم، دوسری قوم کو اپنا ”رزق“ اور ”نصیب“ سمجھے۔ رہا یورپ کے جدید نظریہ ”اخوتِ عام“ کی تعلیم کے لئے ”مجلس اقوام“ کا قیام تو اہلِ نظر کی نظر میں چند جابرانہ طاقتوں نے مفادِ ذاتی اور ضعیف اقوام کو ہضم کرنے کیلئے اس کو قائم کیا ہے، اور یہی اُس کی عملی زندگی کا نقشہ ہے اور موجودہ یورپ کے جنگی حالات اسی کے شاہدِ عدل ہیں۔

[۱] یہ صحیح نہیں ہے کہ ان معاملات کی بنیاد فلسفۂ اخوتِ عام پر قائم ہے بلکہ اس کی تہ میں صرف ذاتی جذبہ ضرورت و حاجت کام کر رہا ہے۔

اور اس کی مزید دلیل کے لئے دہ امور بھی پیش کئے جا سکتے ہیں جو آجکل ہم اقوام کے درمیان زیرِ بحث پاتے ہیں مثلاً وزن، اور پیمانوں، میں یکسانیت، ایک عام آسان زبان کا ہمہ گیر رواج، ایسی انجمنوں کا قیام جو تمام اقوام میں ایک نام پر جماعت بنانا چاہتی ہیں جیسا کہ "اشتراکیوں کی انجمن" وغیرہ وغیرہ۔

"جماعتوں" اور "افراد" کے درمیان جو نسبت ہے (یعنی جسم اور اعضاءِ جسم کی سی نسبت) اُس کا حال آپ گذشتہ اوراق میں مطالعہ کر چکے ہیں۔

حقیقتِ حال یہ ہے کہ انسان نہ صرف کسی ایک بلکہ بہت سے روابط کے ساتھ ناگزیر طور پر مربوط ہے۔ اور اس طرح وہ اپنے کنبہ کا بھی عضو ہے، شہر و قریہ کا بھی، قوم کا بھی فرد ہے اور پھر تمام انسانی دنیا کا بھی۔

علماءِ عقل کا اس میں اختلاف رہا ہے کہ انسان اپنی جبلّت و خلقت سے "مدنی الطبع" ہے یا اس کا ایثار ہے کہ اُس نے اپنی مرضی سے بعض ذاتی حقوق اور شخصی آزادی کو دوسروں کے مفاد پر قربان کر دیا ہے اور اس نے اس طرح جماعتی زندگی اختیار کر لی ہے۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ وہ اپنی مستقل زندگی اور مستقل معیشت رکھتا ہے، وہ اپنے ہی لئے جیتا ہے، اور اپنے ہی لئے جدوجہد میں مصروف رہتا ہے، لیکن یہ سوچتے اور دیکھتے ہوئے کہ اُس کی زندگی کی تکمیل ذاتی و شخصی زندگی سے اُتر کر جماعتی زندگی سے ہو سکتی ہے اُس نے اپنی مرضی سے اجتماعی زندگی کا فرد بننا منظور کر لیا تاکہ فائدہ پہنچائے، اور فائدہ حاصل کرنے کا لطف اُٹھا سکے۔

دوسری جماعت کا یقین ہے کہ انسان اپنی فطرت میں جماعتی زندگی کا محتاج ہے

اور بغیر اجتماعیت کے اس کی زندگی ناممکن ہے۔

ہر دو آرا، میں سے کسی ایک کی ترجیح کا اگرچہ یہاں موقعہ نہیں ہے تاہم یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسانیت کی تاریخ اس کی شاہد ہے کہ انسان قدیم سے "مدنی الطبع" اور "جماعتی زندگی کا خوگر" ہے۔ اور ہر ایک فردِ انسان دوسروں کی زندگی پر اثر انداز بھی ہے اور اُس سے متاثر بھی۔

نیز "فرد" اپنی ہر متعلقہ شے مثلاً خوراک، لباس، مکان، علم و خلق میں جماعت کا محتاج نظر آتا ہے۔ اور اگر اُس سے وہ تمام علائق حذف کر دئے جائیں جو جماعت کی بدولت اُس کو حاصل ہوتے ہیں تو پھر اُس کے پاس کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا۔ بلکہ اُس کا جسم، عقل، اور خلق جیسے اہم عطیات بھی "خالقِ کائنات نے" اُس کو جماعتی علائق کے لئے ہی عطا فرمائے ہیں اور یہ سب جماعتی زندگی ہی کے اثرات ہیں۔

اور یقیناً "ابن طفیل" نے اپنے رسالہ "حی بن یقظان"[۱] میں بہت سخت غلطی کی ہے

---

[۱] ابن طفیل اندلس کا مشہور فلسفی ہے ۵۸۱ھ میں وفات پائی۔ اُس نے "حی بن یقظان" کا ایک قصہ لکھا ہے اور قصہ کا ہیرو "حی" کو بنایا ہے "حی" ایک ایسے جزیرہ میں آباد تھا جہاں کوئی انسان موجود نہ تھا، اور کسی دوسرے جزیرہ سے بھی اُس کا تعلق نہ تھا، اُس نے اپنے عقل کے زور سے منطقی بحثیں پیدا کیں اور بسیط سے مرکب تک پہنچنے کو حل کیا حتیٰ کہ وہ "اللہ تعالیٰ" کے اعتقاد تک پہنچ گیا، اس قصہ سے ابن طفیل کا مقصد "شریعت" اور "عقل" کے درمیان مطابقت دینا ہے اس کتاب کا ترجمہ لاطینی میں کیا گیا اور ۱۶۷۱ء میں یہ ترجمہ سامنے آیا۔ اور بعد میں اُسی کے قدم بقدم انگریزی مصنف "ڈیفو" نے ایک فرضی قصہ تصنیف کیا اور اپنی کتاب کا ہیرو "رابنسن کروسو" کو بنایا۔ رابنسن کا جہاز ایک جزیرہ میں جاکر ٹوٹ گیا۔ اور وہ تنہا اس میں رہنے سہنے لگا، اور پھر اُس نے اپنی عقل کے زور سے بہت سے امور کو حاصل کیا۔

جو یہ بیان کیا کہ۔

"حیّ نے ——— فکر و غور کے ذریعہ ——— کائنات کے بھید خود بخود معلوم کئے اور الٰہیات کے باریک مسائل کو بذات خود حل کر لیا۔"

ابن طفیل نے یہ خیال نہ کیا کہ یہ "مسائل" بغیر سیکھے نہیں آسکتے اور تعلیم و تعلم "اجتماعی زندگی" کے بغیر ناممکن ہے۔ بعینہ اسی غلطی میں "ڈیفو" اپنی کتاب رونسن کروسو میں مبتلا ہوا اور سخت ٹھوکر کھائی۔ اس لئے کہ جس طرح ایک عضو جب جسم سے کٹ کر الگ ہو جاتا ہے تو بیجان ہو جاتا ہے "مثلاً ہاتھ کا جسم سے الگ ہو جانا یا پتہ کا درخت سے جدا ہو جانا" اسی طرح انسان جب اپنی "جماعت و اجتماعیت" سے الگ ہو جاتا ہے تو فنا ہو جاتا ہے اور اس کی کوئی قیمت نہیں رہتی، کیونکہ انسان کے اعمال، اغراض، اور عادات، کی "جماعتی زندگی" کے بغیر کوئی قیمت ہی نہیں ہے۔

بنابریں "سچائی" کا خیر ہونا اور "جھوٹ" کا شر ہونا اُس وقت تک کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا جبتک کہ وہ ایسے انسان سے وابستہ نہو جو جماعتی زندگی بسر کرتا ہے، اور اگر یہ نہیں تو پھر کوئی "خیر" نہیں اور کوئی "شر" نہیں ہے اور اگر اس سے بھی زیادہ گہری نظر سے ہم کام لیں تو ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ اگر انسان "جماعتی زندگی" سے الگ رہنا بھی چاہے تو یہ اس کے امکان سے باہر ہے۔ اور اگر وہ اس کا قصد کرلے تو "موت اور زندگی" کے لئے جو امداد اُس کو جماعتی زندگی سے حاصل ہو سکتی تھی اُس سے وہ قطعاً محروم ہو جائے گا۔

فرد پر جماعت کی فضیلت کیلئے یہ مختصر مگر شافی بحث حقیقت کی آئینہ دار ہے اور ان دونوں کے باہمی روابط و علائق کی تفصیل کی ذمہ دار، لہٰذا افراد کیلئے ازبس ضروری ہے کہ وہ جماعت کی فلاح و خیر کی سعی میں تا بہ مقدور گامزن رہیں اور اُسکے احسانات کا نعم البدل دینے کیلئے ہمہ تن سرگرم عمل بنیں

قانون اور رائے عامہ

"جماعت" پر قانون اور رائے عامہ، بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں، وہ لوگوں کو حد سے متجاوز ہونے، اور خواہشاتِ نفس کو جرأتِ بیجا کرنے سے باز رکھتے ہیں، اور ایسے اعمال کا خوگر بناتے ہیں جو اکثر "جماعتی ذمہ داریوں" کے محافظ ثابت ہوں، لوگ اول ان دونوں کی موافقت، سزا کے خوف سے کرتے ہیں اور پھر یہی "خوف" آہستہ آہستہ "عادت" میں تبدیل ہو جاتا ہے اور پھر "عادت" کے بعد وہ عمل کو اس شعور کے ساتھ کرنے لگتے ہیں کہ یہ "خیر" ہے۔ اور انسان کا حقیقی مطمح نظر تو اس سے بھی آگے ہے

قانون اور رائے عامہ کا جو "اثر" جماعت پر پڑتا ہے ہم اس کو جدا جدا بیان کر دینا مناسب سمجھتے ہیں تاکہ مسئلہ زیادہ صاف اور واضح ہو جائے۔

قانون جماعت کے لئے "قوانین" اس لئے وضع کئے جاتے ہیں کہ یہ جماعت میں عدل و انصاف کو نمایاں کریں اور ان کے نفاذ کے لئے موافقت و مساعدت کریں یہ قوانین، اپنے اوامر و نواہی کو لوگوں کی رضا و عدم رضا دونوں حالتوں میں نافذ کرتے ہیں۔

البتہ ان قوانین کی حیثیت اُس وقت بہت کم رہ جاتی ہے جبکہ وہ وحشی اقوام کے لئے وضع کئے گئے ہوں کیونکہ وہ قوانین کا احترام کرنے یا اُن سے مرعوب ہونے کے عادی نہیں ہوتے۔ اسی طرح وہ اس وقت بھی بے اثر ہو جاتے ہیں جبکہ وہ ایسی قوم کے لئے بنائے گئے ہوں جو اپنے اخلاقی ترقی اور حکیمانہ زندگی کے اُس درجہ کو پہنچ گئی ہو جہاں اُن کے لئے کسی دنیوی قانون کی حاجت ہی باقی نہ رہے مگر ابھی تک کوئی قوم

اس رتبۂ عالی کو نہیں پہنچی۔

اور جبکہ قوانینِ وضعی، لوگوں کے حالات کے تابع ہیں، اور اُن کے مظاہر میں سے ایک مظہر۔ تو اگر آج اُن میں کوئی ایسی نئی کیفیت پیدا ہو جائے جو قانونِ جدید کی مقتضی ہو تو ضروری ہوگا کہ اُس کے لئے فوراً قانون وضع کیا جائے، یا اگر ایسی حالت رونما ہو جس کی وجہ سے سابق حالات میں تغیر پیدا ہو جائے تو لازمی ہے کہ گذشتہ قوانین میں اُس کے مطابق تبدیلی کر دی جائے۔

مثلاً، اس زمانہ میں موٹر سے چلنے والے "جہاز" تیار ہو گئے ہیں، اُن کا وجود چونکہ اگلے زمانہ میں نہیں تھا اس لئے اُن سے زندگی میں ایک نیا انقلاب پیدا ہو گیا، اور ساتھ ہی اُن کے بارہ میں نئے قسم کے خطرے بھی رونما ہو گئے۔ لہٰذا حاجت ہوئی کہ ان خطرات کو دور کرنے کے لئے ایسے قوانین بنائے جائیں جن کی رو سے "جہازوں کا رجسٹرڈ ہونا، ان کی رفتار کی مقدار معین کرنا، اور کپتان کو اجازت نامہ دینا وغیرہ امور کو ضروری قرار دیا جائے۔

اسی طرح بجلی اور بھاپ کے نئے نئے آلات کی ایجاد نے ہماری اجتماعی زندگی میں نئے نئے تغیرات پیدا کر دیئے ہیں اور اُن کی وجہ سے ہم جدید قوانین کی وضع پر مجبور ہیں، چنانچہ آج اونٹوں کی جگہ "ریل" نے، آبی اور ہوائی چکیوں کی جگہ "انجن چکیوں" نے لے لی، اور ٹیلیفون، ٹیلیگراف" وغیرہ ایجاد ہو گئے، ان تمام چیزوں نے معاملات کو دوسری ہی شکل میں تبدیل کر دیا، حتیٰ کہ بہت سی وجوہ سے زمانہ سابق اور زمانہ حال کے معاملات میں عظیم الشان مادی اختلاف پیدا ہو گیا ہے، لہٰذا اس کے نتیجہ میں لازمی طور پر جدید قوانین وضع کرنے کی ضرورت پیش آئی اور وہ وضع کئے گئے

بلکہ بسا اوقات فقط لوگوں کے افکار وخیالات کی تبدیلی ہی سے جدید قوانین کی ترتیب کی ضرورت پیش آجاتی ہے

مثلاً یورپ کی اقوام پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہے جب وہ تعلیمی مسئلہ کو شخصی مسئلہ سمجھتی تھیں۔ لہذا والدین خود مختار تھے کہ اولاد کو تعلیم دیں یا نہ دیں۔

پھر اُن کے افکار وخیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی اور اُنھوں نے تعلیم کے رواجِ عام کی ضرورت کو محسوس کیا، اور اُن کا یہ اعتقاد ہوگیا کہ مسئلہ تعلیم "جماعتی مسئلہ" ہے شخصی مسئلہ نہیں ہے اس بنا پر بہت سی اقوام نے ایسے جدید قوانین بنائے جن کے ذریعہ سے تعلیم "جبری" اور "مفت" کردی گئی[1]

یہ تمام مثالیں جدید قوانین اور نئے آئین کے متعلق تھیں لیکن تبدیلی قانون کا معاملہ تو ہمارا روز کا مشاہدہ ہے۔ آئے دن یہ ہوتا رہتا ہے کہ وضعی قوانین کی جو دفعات آج کے حالات کے مناسب بنائی گئی تھیں کل کے حالات کے لئے وہ غیر موزوں قرار پاتی، اور تبدیل ہوکر دوسری دفعات اُن کی جگہ لے لیتی ہیں، آئین ساز جماعتوں کے بائی لاز (ثانوی قوانین) اور "امینڈمنٹ" (ترمیمات) اسی تبدیلی کی رہینِ منت ہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کے پیش نظر اس دعوی کی صداقت ظاہر ہوتی ہے کہ دنیا میں وضعی قوانین درحقیقت اجتماعی حالات کی تبدیلی اور انسانی ترقی کے درجات کے محتاج ہیں اور کسی حکومت کے لئے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ایسے قوانین وضع کردے جو مختلف

---

[1] یورپ کی بیداری سے صدیوں پہلے ایک ربانی آواز عرب کی سرزمین سے یہ اعلان کرچکی ہے طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ۔ ہر ایک ایماندار مرد وعورت پر علم سیکھنا فرض ہے۔

زمانوں اور مختلف حالات و مقتضیات کے لئے یکساں اور غیر متبدل ہوں[۱]۔

قانون اور آزادی سطحی نظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوانین "شخصی آزادی" کو مقید کرنے کے لئے بنائے جاتے ہیں، اس لئے کہ ایک شخص کل تک کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں آزاد تھا لیکن قانون نے اُس کو ایک خاص دائرہ میں جکڑ دیا کہ اگر اُس کا خلاف کریگا تو سزا پائیگا تو یہ آزادی نہیں ہے بلکہ سلبِ آزادی ہے۔

لیکن باریک بینی سے اگر کام لیا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ "قانون" آزادی تک پہنچنے کا بہترین وسیلہ ہے نہ کہ آزادی سلب کرنے کا آلہ، اس لئے کہ ایک وحشی انسان کی زندگی جو قانونی پابندیوں سے آزاد ہے سخت خطرہ میں رہتی ہے، اور اُس کو اپنے نفس کی حفاظت کے لئے سخت توجہ کرنی اور انتہائی پریشانی اُٹھانی پڑتی ہے لیکن شہری انسان اپنی زندگی کی حفاظت میں کسی خاص توجہ کا محتاج نہیں ہوتا اور اُس کے قویٰ ہمہ وقت آمادہ رہتے ہیں کہ اُس کے نفس کو علم کی تحصیل میں معراج ترقی کی طرف لے جائیں، کیونکہ قانون کی قوت اُس کی حفاظت کرتی ہے۔

پس "قانون" اگرچہ فرد پر فی الجملہ پابندی عائد کرتا، اور دوسروں کے حقوق کی حفاظت کو اُس پر لازم کرتا ہے، اور عدم امتثال کی شکل میں سزا بھی دیتا ہے لیکن اسی طرح دوسروں پر بھی اس کے حقوق کی حفاظت کو ضروری قرار دیتا، اور اُن پر بھی اسی طرح فی الجملہ تنگی لاتا ہے پس اگر اس پابندی سے یہ نظر آتا ہے کہ قانون کی حدود سے باہر انسان آزاد ہے اور حدود کے

---

[۱] یہ حیثیت تو صرف قانونِ الٰہی (قرآن عزیز) ہی کو حاصل ہے جو اپنے اساسی اصول و قوانین کے اعتبار سے قطعی غیر متبدل اور ابدی ہے، اور اس کے باوجود زمانہ کی نئی نئی جزئیات اور نئے نئے حوادث کے حل کے لئے علماءِ علومِ الٰہی کو مجاز بناتا ہے۔ (مولف)

اندر مقید تو ہیں اس سے انکار نہیں ہے کہ قانون، انسان کو بعض اعمال سے ضرور باز رکھتا، اور اُس کی آزادی کے کچھ حصہ پر بندش لگاتا ہے لیکن قانون کی بدولت جس قدر اُس کو آزادی نصیب ہوتی ہے وہ اُس آزادی سے کہیں زیادہ قیمتی ہے جو قانون سے بالاتر ہو کر اُس کو حاصل ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کی جو جماعت بھی ترقی پذیر ہے وہ اپنے لئے قوانین بنانا ضروری سمجھتی ہے تاکہ ان کے حالات کی تنظیم، اور اُن کی آزادی کی حفاظت ہو سکے اور ان کی عملی زندگی میں آسانی بہم پہنچ سکے، اور اس طرح وہ اس آزادی سے کہیں زیادہ آزادی حاصل کر لیتی ہے جو قانون کی پابندی میں اُس سے کم ہو جاتی ہے۔

مثلاً "قانونِ تعمیرات" حدودِ کارپوریشن کے اُس باشندہ پر عائد اور نافذ ہے جو تعمیر کرنا چاہتا ہے، یہ کہ وہ پہلے باہر کی حدود متعین کرے اور پھر "کارپوریشن" سے اجازت حاصل کرے تب وہ مکان تعمیر کرائے۔

پس اگر یہ قانون نہ ہوتا تو شارعِ عام، اور کوچوں، گلیوں کا کوئی نظم و انتظام نہ ہو سکتا اور لوگوں کو اپنی اغراض و مصالح کے لئے چلنا پھرنا دشوار ہو جاتا، مگر جب یہ قانون وضع ہو گیا تو اگرچہ اُس نے تعمیرات کے بارہ میں لوگوں پر پابندی عائد کر دی اور یک گونہ آزادی بھی سلب ہو گئی۔ لیکن اس کے مقابلہ میں آمد و رفت کی سہولت، راستوں کی وسعت اور خوبصورتی، کاروبار میں نظم کیساتھ ترقی اور شہری دلکشی اُس محدود پابندی کا بہترین نعم البدل ہے۔

قانون کا احترام گذشتہ زمانوں میں جن اقوام کی حکومت کا مدار جبر و استبداد پر تھا اُن کے یہاں واضعِ قانون یا بادشاہ ہوتا تھا اور یا ایک چھوٹی سی قابض جماعت، دراصل ان ہی کی مرضیات کا دوسرا نام قانون تھا اور قوم کی رضا اور یا عدم رضا کا اُس میں مطلق دخل

نہیں ہوتا تھا۔ اس کے برعکس "شورائی اقوام" میں وضع قانون ایک باخبر جماعت سلیکٹ کمیٹی کے سپرد کیا جاتا ہے اور پھر وہ اس کو پارلیمنٹ میں پیش کرتی ہے اور پارلیمنٹ (مجلس نائبین) کے ارکان کو قوم اپنی آزاد رائے سے منتخب کرتی ہے تاکہ وہ ان کی رائے کی صحیح صحیح نمایندگی کریں۔

اور جب ارکان اُس کو منظور یا نامنظور کرتے ہیں تو اُس کے معنی یہ ہیں کہ اُس کو قوم نے منظور یا نامنظور کیا ہے۔ اور جب کوئی قانون پارلیمنٹ میں پیش ہوتا ہے تو رائے شماری ہوتی ہے، پس اگر اکثریت اُس کی جانب ہوگئی تو وہ قانون منظور ہو جاتا ہے، اس لئے کہ پارلیمنٹ کی اکثریت کے معنی قوم کی اکثریت کی موافقت کے ہیں لہذا قوم کا بہت بڑا حصہ اُس قانون کے سامنے جھک جاتا، اور اس کا احترام کرتا ہے، کیونکہ اُنھوں نے ہی اسکو بنایا ہے اور وہ ان کے ارادہ کی تعبیر ہے، لیکن وہ افراد جو اُس کے مخالف ہوتے ہیں اُن میں سے بہت سے تو رضا و رغبت سے اس کو تسلیم کر لیتے ہیں، اور جو بعض تسلیم نہیں کرتے تو اُن پر جبراً اُس کا نفاذ کر دیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر ایک قوم نے اپنے قانون کی حمایت کے لئے پولیس، محکمے، حکام، اور اُن سزاؤں کا احاطہ قائم کر رکھا ہے جو مخالفینِ قانون پر عائد کی جاتی ہیں اور قوانین میں سب سے بہتر وہ "قانون" ہے جو رائے عامہ یا اکثریت کی رائے کا آئینہ دار ہو، جس طرح سب سے بہتر قانونی پابندی وہ ہے جو رضا و رغبت اور اپنے اختیار و ارادہ سے ہو، اس لئے کہ حقیقت میں یہ پابندی نہ تو انسانی آزادی کو سلب کرتی ہے، اور نہ مخالفت کیلئے اور لایعنی اور بیہودہ بننے دیتی ہے، لہذا ازبس ضروری ہے کہ ہم قانون کی "عزت" اور اُس کی "اطاعت" کریں اس لئے کہ یہ انسانوں کے لئے مفید ہے، اور اُن کے ہاتھ سے گئی ہوئی

آزادی سے بہت زیادہ آزادی عطا کرتا ہے۔ اور قانون کی خلاف ورزی میں قوم کیلئے بہت زیادہ نقصان، اور خطرہ ہے،

بہت سے انسان، جب کسی قانونی معاملہ میں اپنا ذاتی نقصان دیکھتے ہیں تو اپنے دل میں قانون کی مخالفت، اور اُس کی زد سے محفوظ رہنے کا طریقہ سوچتے رہتے ہیں اور یہ روزمرہ کی زندگی میں اکثر لوگوں کو پیش آتا رہتا ہے، مثلاً بعض آدمی اپنے سامان کو ریلوے کے محصول سے بچانے کے لئے چھپانے کی کوشش کیا کرتے ہیں، اور اپنے اس عمل کو امرِ حق ظاہر کرنے کے لئے کہا کرتے ہیں کہ قانون ہم پر ظلم کرتا ہے، انصاف یہ تھا کہ محصول کی یہ معیّن مقدار صرف تاجروں سے وصول کی جاتی، ہمارے پاس اتنی گنجائش کب ہے، اور ہم تو اپنی ضرورت سے زیادہ سامان نہیں لئے جا رہے جو محصول کے بار کو برداشت کریں، یا یوں کہتے ہیں، کہ ریلوے ملازمین کا یہ فرض ہے کہ وہ نگرانی کریں کہ معیّن تعداد سے زیادہ کون سامان لئے جا رہا ہے، قانون نے ہمارے ذمہ یہ ڈیوٹی مقرر نہیں کی کہ ہم خود ریلوے ملازمین سے کہتے پھریں کہ ہمارے پاس محصول سے زیادہ سامان ہے۔

اور کبھی یہ حیلہ کرتے ہیں کہ ہم، حکومت سے زیادہ "پیسہ" کے محتاج ہیں، ہمارا تو اس "تھوڑے" میں بہت کام نکلے گا، اور حکومت کے خزانہ میں اگر یہ قلیل مقدار نہ پہنچی تو کچھ کمی نہیں آجائے گی۔

مگر غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے یہ تمام باتیں بالکل بے وزن ہیں اس لئے کہ ہر شخص پر قانون کی "حمایت" فرض ہے، اور جب اس نے یہ مان لیا کہ وہ اپنی قوم کا ایک حصہ ہے تو گویا اُس نے عہد و پیمان دیدیا کہ "قومی حکومت کے قوانین" کا نفاذ اُس پر واجب اور ضروری ہے۔

اور اگر وہ قانون کو توڑتا ہے تو خود اپنی حکومت کے وقار کو صدمہ پہنچاتا ہے، اور

جب وہ ریلوے کے قانون کو توڑتا ہے تو دوسرے کو ,, شہری قانون شکنی ،، کا موقعہ دیتا اور تیسرے کو ,, تعزیری قوانین ،، کی مخالفت پر آمادہ کرتا ہے۔ کیونکہ اگر چند آدمی اُس قانون کو ظالمانہ قرار دینے لگیں گے تو پھر اُس کا محفوظ رہنا مشکل ہو جائے گا، بلکہ ایک قانون کی مخالفت کر کے تمام قوانین کی مخالفت کے لئے دوسروں کو دعوت و ترغیب دینا ہے، اور اس کے جو کچھ نقصانات ہیں وہ ظاہر ہیں۔

پر سب سے زیادہ باطل اُس کا یہ دعویٰ ہے ,, کہ ریلوے ملازمین کے ذمہ ہے کہ میرے محصول لگنے والے مال کو دیکھیں میرے ذمہ یہ ڈیوٹی نہیں ہے ،، اس لئے کہ ہر شخص ایسے آدمی کو ذلیل و حقیر سمجھے گا جو کسی ہوٹل میں کھانا کھانے جائے اور آنکھ بچا کر کچھ کھانا اپنے تھیلے میں چُرا کر رکھ لے، اور جب اُس کی اس حرکت کو ذلت سے دیکھا جائے تو کہنے لگے کہ مالک ہوٹل نے میری نگرانی کیوں نہ کی، میرا فرض نہ تھا کہ میں اُس کو بتاتا کہ چوری کر رہا ہوں۔

اسی طرح حکومت کی واجب رقم کے مقابلہ میں اُس کی مالداری کو پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی دائن مالدار ہو تو قرض دار کا یہ فرض نہیں ہے کہ اُس کی دی ہوئی رقم کو ہضم کر جائے۔

نیز حکومت کے خزانہ کی ,, بہتات ،، بھی تو ان ہی رقوم کے جمع ہونے سے ہوتی ہے پس اگر ہر شخص کے لئے یہی وجہ جواز نکل آئے تو حکومت دیوالیہ ہو کر رہ جائیگی، اور اس طرح وطنی حکومت خود اپنے ہی ہاتھوں بربادی کی بھینٹ چڑھ جائے گی۔

اطاعتِ قانون پر جو امور آمادہ کرتے ہیں اُن میں سے ایک ,, وسعتِ نظر ،، بھی ہے انسان کو فقط اپنے مخصوص حالات ہی کو نہیں دیکھنا چاہئے بلکہ اس پر بھی نظر رکھنی چاہئے کہ

"قانون" اور "حکومت" کس لئے ہیں، دونوں کا کیا فائدہ ہے، اور یہ کہ میری ہی طرح اگر اور آدمی بھی ایسا ہی کرنے لگیں تو قانون کی حیثیت کیا رہ جائے گی؟

یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے کہ آدمی اپنے بنائے ہوئے قانون کی خلاف ورزی اختیار کرے۔ بلاشبہ اُس کو خود بھی ایسا نہ کرنا چاہئے، اور دوسروں کو بھی ایسا نہ کرنے دینا چاہئے اس لئے کہ وہ قوم کا ہی ایک فرد ہے، پس جو اُس کے لئے درست ہو سکتا ہے وہ ساری قوم کے لئے بھی جائز ہوگا، اور جو اُس کے لئے ممنوع ہے وہ تمام قوم کے لئے بھی ممنوع رہے گا۔

البتہ اگر کوئی قانون اُس کی نگاہ میں قوم کے نقصان اور تباہی کا باعث ہے، اور اس کا تبدیل کرانا ضروری ہے تو اُس کے لئے مختلف طریقے ہیں جو اُن میں سے مناسب سمجھے اختیار کرے۔

"مثلاً" "اسمبلی" یا "کونسل" میں ایسی تجویز رکھنا جس میں تفصیل کے ساتھ موجودہ قانون کا نقص ظاہر کیا گیا ہو اور اُس کی تبدیلی پر زور دیا گیا ہو۔ اور اخبارات میں مضامین لکھنا اور اسی طرح کے دوسرے ذرائع اختیار کرنا، لیکن قانون کی تبدیلی کی جدوجہد کے زمانہ میں یہ ازبس ضروری ہے کہ اُس کا احترام، اور اُس کی اطاعت کی جاتی رہے۔

اس سلسلہ کی بہترین مثال "جون ہمبدن" کا واقعہ ہے "جو شارل اوّل ۱۶۳۶ء کے زمانہ میں انگریزی پارلیمنٹ کا ممبر تھا"

شارل کو روپیہ کی سخت ضرورت تھی اس لئے اُس نے پارلیمنٹ سے اجازت حاصل کئے بغیر، پبلک پر ٹیکس لگا دیا اور شاہی طرفداروں نے دلیل پیش کی کہ قدیم رسم کے مطابق بادشاہ کو ایسا کرنے کا اختیار حاصل ہے، اس پر ارکانِ پارلیمنٹ نے احتجاج کیا اور ثابت کیا کہ

بادشاہ ان معاملات میں ہرگز آزاد نہیں ہے بلکہ پارلیمنٹ کے احکام کا پابند ہے۔

جب ٹیکس وصول کرنے والے "ہمیدن" کے پاس پہنچے اور حسبِ قانون ٹیکس کا مطالبہ کیا تو اُس نے کہا کہ کسی قانون کی رو سے مجھ پر یہ ٹیکس عائد نہیں ہوتا اور تمہارا مطالبہ "غیر قانونی" ہے۔

آخر معاملہ محکمۂ عدالت تک پہنچا، اور بارہ جج اس قضیہ کے فیصلہ کے لئے مقرر ہوئے ان میں سے آٹھ نے "بادشاہ کے حق میں فیصلہ دیا، اور اقلیت نے ہمبدن کی موافقت کی۔ لہٰذا ہمبدن نے قانون کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا اور ٹیکس کا مطالبہ اس لئے ادا کر دیا کہ اب اس کی حیثیت "قانونی" ہو چکی تھی، مگر ساتھ ہی اُسے یہ یقین تھا کہ یہ قانون غیر منصفانہ ہے اس لئے اُس کی تبدیلی کے لئے کوشش شروع کر دی۔

اور جب "ہمبدن" نے یہ دیکھا کہ "بادشاہ" اور اُس کے "مددگار" قانون کے باہر جاتے ہیں، اور غیر منصفانہ قوانین بنانے میں اقدام کرتے ہیں تو اس نے رائے عامہ کو اپنے موافق بنانے، اور جس چیز کو ظلم جانتا تھا اُس کو تبدیل کرانے کی انتہائی سعی کی، اور اسی کوشش میں وہ ۱۶۴۳ء میں قتل کر دیا گیا۔

بسا اوقات انسان اس حیص بیص میں پڑ جاتا ہے کہ قانون کی حمایت کروں یا مخالفت؟ اور یہ اکثر ایسے موقع پر پیش آتا ہے جب عقل، اور طبعی رجحانات کے درمیان تصادم ہو رہا ہو۔

مثلاً ایک سپاہی کسی ایسے "چور" کی گرفتاری پر متعین کیا گیا جس نے اس سپاہی کے ساتھ حسنِ سلوک کیا تھا، وہ اس تردد میں پڑ جاتا ہے کہ میں کیوں نہ اس کی بھلائی کا

بدلہ دوں اور اس کو گرفتار نہ کروں؟

مگر کافی غور کے بعد ہم کو یہی فتویٰ دینا پڑیگا کہ اُس کو گرفتار کرنا چاہیئے اس لئے کہ وہ خود نہ واضع قوانین ہے اور نہ اُس کا شارح، اُس کی ڈیوٹی تو صرف قانون کے حکم کی تعمیل کرنا ہے اور بس۔

اور یہ کہ اگر چور صاحبِ مروّت ہو تو اُس کو دوسرے کا مال لوٹ لینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، اس لئے بہرحال اُس کو گرفتار کرنا چاہیئے

نیز جب سپاہی نے یہ ملازمت اختیار کی تھی تو یہ عہد کیا تھا کہ وہ قانونی احکام کی تعمیل کریگا، اور جماعتی بھلائی میں سعی کریگا، تو اب وہ چور کو اپنی ذاتی غرض کے لئے گرفتار نہیں کر رہا ہے بلکہ اجتماعی فلاح کے لئے ایسا کرتا ہے لہذا چور کا حسنِ سلوک اُس کے اس فرض کے لئے ہرگز مانع نہیں ہونا چاہیے۔

اور اسی سلسلہ کی کڑی یہ ہے کہ اکثر اوقات "قانون" امراض میں مبتلا اشخاص کے متعلق صحت کی خاطر اعلانات و اطلاعات بہم پہنچاتا ہے تاکہ دوسرے لوگ احتیاط اختیار کریں اور وہ مرض تندرستوں میں بھی وبائی شکل میں نہ پھیل جائے۔ مگر بسا اوقات شفقت اور محبت اس قانون کی مخالفت پر آمادہ کرتی ہے مگر وسعتِ نظر کے ساتھ غور کیا جائے تو اقرار کرنا پڑے گا کہ اس قانون کی اطاعت ہی مفید ہے۔[1]

[1] فلسفی اخلاق اور اسلامی اخلاق میں اس موقعہ پر ایک حدِ فاصل ہے اسلام کسی ایسے قانون کا احترام جائز نہیں رکھتا اور اس کو اخلاق کا درجہ نہیں دیتا جو انسانی اخوت، خاندانی محبت و مودت، اور عام شفقت کی بنیاد کو نقصان پہنچاتا ہو یا مٹاتا ہو۔ مثلاً وبائی امراض یا متعدی امراض میں لوگوں میں مرض کے لگ جانے کے خوف سے اگر قانون یہ عام جذبہ پیدا کردے کہ مریضوں کی عیادت (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۳۹ پر)

چنانچہ ابھی ایک مثال سامنے آچکی ہے اسی پر اور مثالوں کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۸) بیماروں کی تیمارداری، مُردوں کی تجہیز و تکفین، ادائگی نماز جنازہ وغیرہ مذہبی اور اخلاقی امور قطعی مفقود ہو جائیں، اور نہ کوئی کسی کے رنج و الم کا شریک رہے اور نہ مصیبت و تکلیف کا حالانکہ اسلام کی نظر میں حکومت کے احتیاطی نظم کے باوجود ان معاملات میں اولاد کا والدین پر اور والدین کا اولاد پر اور درجہ بدرجہ رشتہ داروں، عزیزوں، پڑوسیوں، مذہبی رابطوں اور عام انسانی بھائی چارہ کے حقوق کے اعتبار سے ایک دوسرے پر یہ حق ہے کہ مصائب و آلام میں ایکدوسرے کے مددگار بنیں، اور اخوت و شفقت کا ثبوت دیں۔

اور اگرچہ ان امراض کے بارہ میں احتیاطی تدابیر کا استعمال اس لئے ضروری ہے کہ اپنی جان کی حفاظت ضروری ہے مگر جس طرح جماعتی خدمت کے لئے کبھی اپنی محبوب جان کی قربانی تک کر دینا "اخلاقی برتری" کا ثبوت ہے اسی طرح بیان کردہ اجتماعی حقوق کی حفاظت کی خاطر اپنی زندگی کا ایثار "بلندی اخلاق" کا بہترین نمونہ ہے

البتہ اگر بعض انسان ایسے کمزور فطرت اور ضعیف خلقت ہوں کہ وہ ان حقوق کی ادائگی میں اس کا یقین رکھتے ہیں کہ جب وہ ایسا کرینگے مرض ان کو چمٹ جائیگا بلکہ بعض اوقات اس خوف و دہشت سے بغیر مرض ہی اُن کے مرجانے کا خوف ہے تو ان کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ عام احتیاطی تدابیر کے ساتھ اس قسم کے مریضوں سے قطعی الگ رہیں بشرطیکہ اخوت و محبت کے ان حقوق کی ادائگی کا سلسلہ دوسروں کے ذریعہ جاری رہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ہی جیسے افراد کے لئے حکم دیا ہے

"فِرَّ من المجذوم فرارك من الاسد" جذامی سے اس طرح دور رہو جس طرح شیر سے بھاگتا ہے (ترمذی)

(بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۴۰ پر)

بہرحال ان جیسی مثالوں میں ہمارا فرض یہی ہے کہ عقل کے فیصلہ پر کاربند ہوں اور اپنے جذبات درجحانات کی باگ کو ایسا ڈھیلا نہ چھوڑ دیں کہ وہ ہم پر مسلط ہو جائیں اور ہم کو مجبور و مغلوب کرلیں۔

رائے عامہ انسان کو اکثر رائے عامہ، اعتقادِ عام، اور عرفِ عام میں دھوکا ہو جاتا ہے اور وہ ان کے درمیان فرق کرنے سے عاجز نظر آتا ہے اس لئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس کو صاف کردیں۔

اگر کسی جماعت میں کسی عقیدہ کی اشاعت ہو، اور عام طریقہ سے افرادِ قوم بغیر بحث و مناظرہ اور درس و تدریس کے اس کو اختیار کرلیں اور یہ کہیں

قالوا انا وجدنا اٰباءنا علیٰ	مشرکین کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادوں
اُمَّۃٍ وانا علیٰ اٰثارھم	کو ایک "خیال" پر پایا ہے اور ہم انہی کے
مقتدون	نقشِ قدم پر چل رہے ہیں۔

تو اس کو "اعتقادِ عام" کہتے ہیں۔

اور اگر کوئی قوم کسی کام کی ایسی عادی ہوگئی ہو کہ اُس کے افراد سے بغیر سوچے سمجھے وہ کام سرزد ہوتا رہتا ہو تو اس کا نام "عرفِ عام" ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۹) حالانکہ صحیح روایات سے یہ ثابت ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجذوم کے ساتھ بیٹھ کر کھانا کھایا ہے۔ پس پہلا طرزِ زندگی "عزیمت" کہلائیگا اور دوسرا "رخصت"۔ اس لئے اس قانونِ رخصت کو وسعتِ نظر کہنا غلط ہے۔

لہذا ایسا قانون پہلی فرصت میں تبدیل کردینے کے قابل ہو جو احتیاطی تدابیر کے سلسلہ میں ایسے احکام بھی نافذ کرتا ہو جن سے محبت و شفقت، اور اخوتِ مذہبی، بلکہ اخوتِ انسانی تک مفقود ہو جائے۔

اور اگر کسی جماعت میں کوئی مسئلہ درپیش ہو، اور اُس کے افراد اُس کی تحقیق وجستجو کریں، اُس کو آزمائیں، اور اُس کو پرکھیں، اور پھر اُس کے بارہ میں ایک حکم پر متفق ہو جائیں تو اس کو راے عامہ" کہا جاتا ہے۔

لہٰذا اُس وقت تک کسی شے کو "رائے عامہ" نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ اُس کی ابتدا ر شک وشبہ کے ساتھ اس طرح نہ ہوئی ہو کہ وہ جانچ اور پرکھ کے لئے پیش ہو، پھر اُس کی صحت پر دلائل قائم ہوں اور بعد میں قوم کے افراد اس پر متفق ہو جائیں۔

اگرچہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قوم کے تمام افراد اس کی "جانچ" اور پھر اُس پر حکم" کے متعلق ہم آہنگ اور یک رائے نہیں ہونگے بلکہ سب کو ان ہردو امور کی نوبت بھی نہ آئیگی تاہم "رائے عامہ" اس بات کی ضرور طالب ہے کہ کسی دعویٰ کو بھی "قضیہ مسلّمہ" کی صورت میں اختیار نہ کیا جائے بلکہ اوّل اُس کو شک وشبہ کی گھاٹی سے دوچار ہونا چاہیئے، اور پھر معقول دلائل کے ساتھ اُس پر کوئی حکم لگایا جائے۔ متوسط عقل کے انسانوں کے لئے اسی حد تک ممکن ہے، اور اس جگہ پہنچکر اُن کی منزلِ تحقیق ختم ہو جاتی ہے۔

بہرحال رائے عامہ کی بنیاد بحث ومباحثہ پر قائم ہے اور معاملہ کی ابتدا ر اس طرح ہوتی ہے کہ کسی مسئلہ میں اول ایک فرد یا ایک جماعت کے دل و دماغ سے ایک خاص خیال ظاہر ہوتا ہے اب دوسرے اشخاص اور جماعتیں اُس کی صداقت کو جانچتے اور پھر یا اقرار کرتے ہیں اور یا انکار۔ اسی طرح جو بھی اُس کو دیکھتا ہے۔ اُس کے قبول یا عدم قبول کے متعلق دلائل پیش کرتا ہے اور اس کو اپنا حق سمجھتا ہے اور اس طرح انکار وآرا میں اچھا خاصہ نزاع پیدا ہو کر مسئلہ کی خوب تحلیل اور عمدہ تجزیہ ہو جاتا ہے اور افراد واشخاص یا چھوٹی سے چھوٹی جماعت کوئی بھی اس بحث میں حصہ لینے سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ اور

آخرِ کار قوم (اس کے متعلق) کسی ایک خیال پر متفق و متحد ہو جاتی ہے۔ اسی کا نام "رائے عامہ" ہے۔

یہی ایک طریقہ ہے جس سے فاسد عقائد کی بیخکنی ہوتی، صحیح عقائد کا قیام عمل میں آتا، اور کسی قوم میں صحیح نظر پیدا ہوتی ہے اور اُس قوم کی ترقی کے لئے غیر محدود راہیں کھل جاتی ہیں۔

اور کسی قوم میں "رائے عامہ" اُسی حد تک ترقی کرتی ہے جس قدر اُس کے اندر بحث کی آزادی، اور اُس کے افراد میں مسائل کی تنقیح کی قدرت، اور مخالف رائے کے لئے وسعتِ قلب پائی جاتی ہو،

"رائے عامہ" پیدا کرنے کے لئے اخبار و رسائل، اور تقریر و تحریر، مناسب فضا مہیا کرتے ہیں، پس اگر اخبارات کو حسبِ مرضی لکھنے کی، اور مقرروں کو کہنے کی، آزادی حاصل ہے اور کوئی چیز اجتماعی مجالس، اور پریس کی آزادی میں حائل نہیں ہے تو اُس وقت بہت جلد "رائے عامہ" پیدا ہو جاتی ہے اور اگر جائز آزادی پر پابندیاں عائد ہوں اور اڈیٹر اور مقرر گھبراتے ہوں کہ دل کی بات صاف صاف کہہ دینے سے یا اپنے اس منصب سے محروم ہو جائیں گے، یا جائداد یں ضبط کرا دینگے، اور یا ذلت و رسوائی مول لیں گے تو ان حالات میں "رائے عامہ" بہت کم، اور نہایت مشکل، سے پیدا ہوتی ہے

رائے عامہ کی قوت متمدن قوموں میں "رائے عامہ" کو جو قوت حاصل ہے وہ کسی دوسری شے کو حاصل نہیں ہے، اُس کو وضع قوانین میں دخل ہے، حکمرانی میں دخل ہے، اداروں کے قیام میں دخل ہے، اور اسمبلیوں اور کونسلوں میں جہاں رائے عامہ کی نمایندگی کی جاتی ہو، اور وزارت کے تکست و ریخت اور نصب و عزل تک میں دخل ہے

رائے عامہ کو افراد پر بھی بہت قوت حاصل ہے، اس لئے کہ انسان اپنے معاملات میں اکثر رائے عامہ سے متاثر ہوتا، اور اُس کو اہمیت دیتا ہے۔

جب لوگ اُس کی تعریفیں کرتے، اور اُس کے ساتھ حسنِ اعتقاد کا اظہار کرتے ہیں تو وہ مسرّت محسوس کرتا ہے اور اگر اُس کی برائی کرتے یا اُس سے بدظن ہوتے ہیں تو دُکھ اور تکلیف پاتا ہے۔

اور اسی وجہ سے عام طور پر "انسان" اپنے ماحول کی رائے کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتے، اور اُن کی مرضی کے مطابق کام کرنے لگتے ہیں، اور اگر کبھی جرأت کر کے اس کی مخالفت کر بیٹھتے ہیں تو پھر تنگی محسوس کرتے، اور کیے پر نادم ہوتے ہیں حتیٰ کہ بسا اوقات اپنی ہمت و شجاعت کھو بیٹھتے ہیں، اور جماعت کی رائے پر واپس آنے پر مجبور ہو جاتے ہیں مگر کیا یہ طریقہ صحیح ہے کہ ہر موقعہ پر رائے عامہ کی اطاعت کرنی چاہیئے، اور ماحول کی رائے کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دینا چاہیئے خواہ ہم کو یقین ہو کہ وہ سراسر خطا ہے اور غلط ہے، اور کیا ہم کو اس پر تنقید کرنے میں ندامت کا فکر کرنا، یا اُس سے ڈر جانا چاہیئے؟

ہم کو یہ معلوم ہے کہ عوام اور متوسط طبقہ کے افراد لڑکیوں کی تعلیم کو بُرا جانتے ہیں تو کیا قوم کی اس رائے کے مطابق یہ گوارا کر لینا چاہیے کہ اپنی لڑکی کو اپنی رائے کے خلاف جاہل رکھا جائے، اور اچھی سے اچھی تعلیم سے بھی اُس کو محروم کر دیا جائے۔ یا مثلاً آپ کی سیاسی رائے اپنی قوم کی عام رائے کے بالکل مخالف ہے اور اُس کی سعی ہے کہ آپ کو بھی اُسی راہ پر چلائے تو کیا آپ یہ گوارا کریں گے کہ "ضمیر کے مطابق" اپنی رائے کو ترک کر دیں اور قطعی غلط اور گمراہ کن سمجھنے کے باوجود قوم کی رائے کی پیروی کریں۔ یا رائے عامہ کی مطلق پرواہ کئے بغیر اپنی رائے پر عمل کریں گے؟

اس سوال کا ہم تو یہی جواب دینگے کہ آپ کو اپنی اور قوم کی رائے کے متعلق تمام وجوہ و اسباب کو پیش نظر رکھ کر باریک بینی سے بحث و مباحثہ کرنا چاہئے اور مذاکرہ و تبادلۂ خیالات کے بعد اگر یہ صحیح اندازہ ہو جائے کہ قوم جو کچھ کہتی ہے میرے اپنے لئے اگرچہ مضر ہی مگر جماعتی زندگی کے لئے بہتر اور مفید ہے تو فوراً اپنی رائے ترک کر کے جماعت کی رائے "رائے عامہ" کو اختیار کر لینا چاہئے، اس لئے کہ شخصِ واحد کی مصلحت، کبھی بھی کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا "پیمانہ" نہیں بن سکتی۔

اور اگر جماعت کی رائے قوم کیلئے مضر ہے تو اپنی رائے پر قایم رہتے ہوئے قوم کی رائے تبدیل کرانے کی سعی ازبس ضروری ہی، اور مختلف کوششوں میں سے ایک کوشش یہ بھی ہی کہ کھلے طور پر اُنکی رائے کی مخالفت کیجائے خواہ اس کی بدولت وہ سخت مصائب کا شکار ہی کیوں نہ بنجائے

مثلاً اپنی لڑکی کو مفید تعلیم دلائے، اور قوم کی رائے کی کھلے طور پر مخالفت کرے اور دلائل سے اُن کو خاموش اور لاجواب بنائے۔ اس طریقہ سے قوم کے افراد اس کے ساتھ ملتے جائینگے اور یہ تعداد روز بروز بڑھتی جائیگی حتیٰ کہ قوم کی رائے میں تبدیلی پیدا ہو جائیگی، اور جدید رائے قدیم رائے کی جگہ اختیار کر لیگی اور اگر ایسا نہ بھی ہوا تو کم از کم وہ اپنے ضمیر میں تو مطمئن رہ سکے گا۔

ہم کو کسی طرح بھی زیبا نہیں ہے کہ ہم ندامت کے ڈر سے غلط اور باطل رائے کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیں اور ماحول کی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں، اس لئے کہ بسا اوقات "انسان" ایک امرِ حق میں بھی ندامت اُٹھاتا ہے، مگر ندامت کا یہ "حکمِ موقت" غلط اور پُر از خطا ہوتا ہی

ایک نیک آدمی اگر کبھی رند مشرب انسانوں کے درمیان پھنس جائے تو اُنکی محفل کے شغلِ شراب میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے وہ ندامت سی محسوس کرتا ہے مگر یہ بات تو کسی طرح بھی درست نہ ہوگی کہ وہ وقتی ندامت کے خوف سے اُن کے ساتھ شراب پینے لگے

ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان بغیر خطا کئے نادم ہوتا اور بغیر ارتکاب جرم کے شرمندگی برداشت

کرتا ہی، مثلاً بہرا ہونے، یا نابینا ہونے، یا کم نظر ہونے، یا زبان میں لکنت ہونے یا اتفاق سے الٹا کپڑا پہن لینے کی حالتوں میں کبھی سننے، دیکھنے، بات چیت کرنے، یا مجمع میں چلے جانیکے وقت ندامت اٹھانی پڑتی ہے

اگرچہ ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ اکثر خطا کاری ہی کیوجہ سے ندامت حاصل ہوتی ہے مثلاً کوئی شراب پیتا ہوا دیکھا جائے یا کسی جھوٹے کا جھوٹ ثابت کر دیا جائے ــــــــ

لیکن کسی جرم وغیرہ کی وجہ سے بھی اگر ندامت طاری ہو تب بھی ہمارے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ ہم بالکل اُس میں غرق ہو کر رہ جائیں، اور اُس کے سامنے سرِ نیاز جھکا دیں، اور اُس کی پاداش کا خوف ہر وقت ہم پر سوار رہنے لگے[1] جیسا کہ ہمارے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم لوگوں کے خوف، اور اُن کی تنقید کے سامنے پست ہو جائیں۔

اس لئے کہ اگر ہر "صاحبِ رائے" مخالفت کے خوف سے اپنی رائے ظاہر کرنے سے ڈرنے لگتا تو دنیا کبھی یہ ترقی کر ہی نہیں سکتی تھی، اس دنیا کی ترقی تو درصل اُن بہادروں اور بے جگروں کے ہاتھوں ہوئی ہے جو علی الاعلان اپنی رائے ظاہر کرتے، اور اُس کی پاداش میں ہمہ قسم کے مصائب جھیلتے رہے ہیں، الحاصل، آج بھی "قانون" اور "رائے عامہ" کا لوگوں پر بہت بڑا اثر اور غلبہ ہے، اور یہ دونوں اپنے رسوخ و نفوذ کے زور پر افراد کو اپنے حکم کے موافق عمل کرنے کا عادی بناتے ہیں۔

پس اگر یہ دونوں "صالح" اور "بہتر" ہیں تو ان کا اثر بھی اچھا پڑتا ہے ورنہ تو قوم کے لئے ان کا اثر و رسوخ انتہائی مضرت کا باعث بن جاتا ہے۔

[1] مطلب یہ ہے کہ ندامت کا اثر اسی حد تک مناسب ہے کہ جرم سے تائب ہو جائے اور آیندہ ایسا نہ کرنے کا عزمِ صمم کرلے۔ اس سے زاید ندامت میں غرق ہو جانے سے ہمت پست ہو جاتی اور مایوسی احاطہ کرلیتی ہے جو انسانی ملکات کے لئے سخت مہلک جرثومہ ہے۔ ۱۲

حقوق و فرائض

جو شے انسان کے فائدہ کے لئے ہو وہ "حق" کہلاتی ہے اور جو اس کے ذمہ عائد ہو اُس کا نام "فرض" ہے اور یہ دونوں باہم لازم و ملزوم ہیں اسلئے ہر ایک "حق" ایک بلکہ دو "فرض" کا حامل ہوتا ہے۔ پہلا یہ کہ دوسروں پر اس کے اس "حق" کا احترام "فرض" ہے۔ دوسرا یہ کہ صاحبِ حق کا یہ "فرض" ہے کہ وہ اپنے اس حق کو امنِ عام اور جماعتی فلاح کے لئے استعمال کرے۔ اور عموماً یہ دوسرا فرض لوگوں سے رہ جاتا ہے اس لئے کہ ان کی کوتاہیِ نظر صرف قانونی فرض کو پہچانتی ہے اور آگے بڑھ کر اخلاقی فیصلہ کو نہیں دیکھتی اسلئے کہ "قانون" اپنے فرض کے لئے جبر کرتا ہے اور لوگوں کے لئے ضروری قرار دیتا ہے کہ وہ صاحبِ حق کے حق کا احترام کریں ورنہ اُس کے پیچھے سزا موجود ہے، اور عموماً وہ دوسرے فرض میں کوئی مداخلت نہیں کرتا، بلکہ اس کے نفاذ کو یا تو وہ صاحب حق پر چھوڑ دیتا ہے یا رائے عامہ کے حوالہ کر دیتا ہے[1]۔

ہم اس کو ایک مثال میں سمجھانا مناسب سمجھتے ہیں، ایک شخص ایک چیز کا مالک ہے تو لوگوں کا فرض ہے کہ وہ اس کی ملکیت پر کسی قسم کا ظلم "وہ بشکل چوری ہو یا بصورت خیانت و رشوت" روا نہ رکھیں۔ پس اگر وہ نہ مانیں اور ظلم پر آمادہ ہو جائیں تو قانون

---

[1] ہم نے اس جگہ "اکثر" کی قید اس لئے لگا دی کہ کبھی "قانون" پہلے فرض میں بھی دخل انداز نہیں ہوتا مثلاً شوہر کا بیوی کے ساتھ محبت کے ساتھ پیش آنا وغیرہ کہ جن میں قانونی مداخلت سے فائدہ کم اور نقصان بہت زیادہ ہے، اور دوسرے فرض میں مداخلت کر گزرتا ہے جیسا خودکشی کرنے والے کو قانون سزا دیتا ہے۔

مداخلت کریگا، اور مالک کو یا وہ چیز اور یا اُس کا بدل اور عوض دلائے گا۔

اور مالک کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنی ملک کو جماعتی مفاد کے پیشِ نظر کام میں لائے، اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور اُس میں بیجا اور بے محل تصرفات کرنے لگے تو اس میں قانون کوئی مداخلت نہ کرے گا۔ بلکہ یہاں "اخلاق" دخل انداز ہوگا۔

پس اگر قانون یہ فتویٰ دے کہ مالک کو اپنی ملک میں ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے تو اخلاق یہ حکم صادر کرے گا کہ مالک کو جماعتی فلاح و بہبود سے قطع نظر کرکے ہرگز اپنی ملک میں تصرف جائز نہیں ہے۔

ہر ایک انسان کے لئے بہت ضروری ہے کہ جماعت کی مصلحت کو پیشِ نظر رکھے اس لئے کہ ملکیت کے یہ حقوق جو اُس کو حاصل ہیں ان میں ذاتی مصالح پر جماعتی مصالح کو تفوق اور برتری حاصل ہے۔ گویا کہ وہ جماعت ہی کی خاطر اُس کو عطا ہوئے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص جماعت سے الگ ہو کر بالکل تنہائی کی زندگی بسر کرنے لگے تو پھر حقوق میں سے اُس کے حق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

بہرحال جبکہ یہ "حقوق" جماعت کا صدقہ[1] ہیں اور جماعتی فلاح کے ساتھ مقید، تو تو اس قید کا پورا کرنا اس کے ذمہ ازبس ضروری ہے اور اسی کا نام "فرض" ہے۔

بہتر یہ ہے کہ اب اجمال و اختصار کیساتھ ہم ضروری اور اہم "حقوق" پر بھی کچھ کلام کریں۔

زندگی کا حق[2]	ہر ایک انسان کو زندہ رہنے کا حق ہے، لیکن انسان کی زندگی چونکہ

[1] یداللہ علی الجماعۃ (الحدیث) اللہ تعالیٰ کی مدد کا ہاتھ جماعت کے سر پر ہے

[2] یہ حقوق "عادۃً" طبعی حقوق کہلاتے ہیں، اور طبعی حقوق سے یہ مراد ہے کہ خالقِ فطرت نے انسان کی "فطرت" کو یہ حقوق بخشے ہیں، نہ کہ قانونِ وضعی نے۔ (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۴۸ پر)

"اجتماعی" زندگی ہے، اور جو حقوق اس کے لئے ہیں وہ "جماعت" ہی سے استفادہ کئے گئے ہیں تو انصاف یہ ہے کہ اگر حالات کا تقاضہ ہو تو فرد کو اپنی زندگی، جماعتی زندگی کی حفاظت کی خاطر قربان کر دینی چاہئے[۱]۔

مثلاً ایک جماعت دوسری جماعت پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے اگر لشکر کشی کرے تو اُس وقت ہر فرد کا فرض ہے کہ وہ جماعتی زندگی کی بقا کے لئے قربان ہو جائے، مگر افراد کو اس قسم کے مواقع بہت کم پیش آتے ہیں۔

اس خاص صورت کے علاوہ باقی تمام چیزوں سے زیادہ مقدس حق "اپنی زندگی کا حق" ہے جو کسی چیز کی خاطر قربان نہیں کیا جا سکتا۔

اگرچہ یہ حق ایک صاف اور واضح حق ہے مگر بعض غیر متمدن اقوام پھر بھی اس سے نا آشنا رہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ عرب کے بعض قبائل اپنی بیٹیوں کو عار کے خوف سے "زندہ درگور" کر دیا کرتے تھے، اور افلاس کے ڈر سے اولاد ہی کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ اسی طرح بہت سی اقوام، جنگ کے قیدیوں کے لئے قتل کے علاوہ اور کوئی صورت جائز ہی نہیں سمجھتی تھیں۔

اور بعض قوموں میں "کافی متمدن ہونے کے باوجود" ہمیشہ زندگی کا حق خطرہ ہی میں رہتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴۷) یا یوں سمجھئے کہ وہ حقوق جو انسان کے لئے "انسان" ہونے کی حیثیت سے ہیں اور وقت سے پہلے سے ہیں جب دنیا میں خود ساختہ قوانین رائج ہوئے، اور وہ حقوق جو شہری قوانین کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو حقوق قانونی کہا جاتا ہے۔ لہذا انسان کی زندگی اور آزادی کا حق فطری حق ہے اور ایک شخص کی مملوکہ شے وراثت یا شفعہ کے ذریعہ سے جب دوسرے کی ملکیت میں آ جاتی ہے تو یہ قانونی حق کہلاتا ہے۔ [۱] اور خدا کے نام پر قربان ہو جانا تو زندگی کا سب سے بڑا مقصد ہے۔ (مولف)

مثلاً وہ قومیں جو جوع الارض کی ہوس میں ہمیشہ جنگ و پیکار ہی کو ضروری سمجھتی ہیں جیسا کہ یورپین اقوام

کاش یہ انسان زندگی کی صحیح قدر و قیمت جانتے، اور اُنکی ترقی اُن کو اس حق کی "اصل حقیقت" تک پہنچانے میں کامیاب ہوگئی ہوتی تو وہ کبھی جنگ نہ کرتے، اور جنگ کی طرف مائل نہ ہوتے

اور زندگی کا یہ حق، تمام افراد کے لئے اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُس قوم کی معیشت کے سامان وسیع اور فزوں تر نہ ہوں۔ اسی بنا پر "حقِ حیات" کے ضمن میں ایک ایک اور حق بھی پیدا ہوتا ہے اور وہ اسبابِ معیشت کے حصول کے لئے جد و جہد کا حق ہے

اس لئے علماءِ سیاست و علماءِ اقتصاد کا فرض ہے کہ وہ اس موضوع پر بحث کریں یعنی یہ غور کریں کہ "معیشت کے وسائل" کیا ہیں اور "جماعت" کے لئے اُن کی فراوانی کس طرح کی جا سکتی ہے

"زندگی کا حق" بھی دوسرے حقوق کی طرح دو فرض کو مستلزم ہے، اُن میں سے ایک فرض صاحبِ حق کا ہے وہ یہ کہ اپنی زندگی کی حفاظت کرے، اور اس کو ایسے بہترین کاموں میں لگائے جو اُس کے اور دوسرے انسانوں کے لئے مفید ہوں۔

اور دوسرا فرض، لوگوں کے ذمہ ہے کہ وہ ہر فرد کی زندگی کے حق کا احترام کریں، اور اُس پر دست اندازی نہ کریں،

اور جب کہ یہ "حق" تمام حقوق سے زیادہ مقدس ہے تو جو شخص بھی قتل، یا دوسرے ذریعہ سے اس پر دست درازی کرتا ہو وہ سب سے بڑے جرم کا مرتکب ہوتا، اور بہت سخت سزا کا مستحق بنتا ہے بلکہ بسا اوقات اُسکے "حقِ زندگی" کو چھین لینا ہی مستقل حق بن جاتا ہے۔

ولکم فی القصاص حیوٰۃ	اور تمہارے لئے "قتل کی پاداش میں قتل" کے اندر
یا اولی الالباب	ہی زندگی ہے اے صاحبِ عقل و بصیرت انسانو

وقاتلوهم حتیٰ لا تکون فتنۃ ویکون الدین کلہ للہ (اور دشمنانِ دین وامن کے ساتھ لڑتے رہو تا آنکہ فتنہ وفساد مٹ جائے اور سارا دین خدا کیلئے رہجائے)

حقِ آزادی آزادی ایک ایسا پیچیدہ لفظ ہے جو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے پہلے اس کی تعیین وتحدید مناسب ہے۔

آزادیِ مطلق انسان اگر ایک ارادہ کرے اور ارادہ کے مطابق جس طرح چاہے اُسکو پورا کرے، اور اس کے ارادہ اور عمل دونوں میں کوئی حائل نہو سکے، اور جس طرح اُس کی مرضی ہو بے روک ٹوک کر گذرے۔ اس کا نام ”آزادیِ مطلق“ ہے۔

یہ آزادی صرف ”اللہ تعالیٰ“ کا حق ہے۔ کیونکہ اُس درگاہ میں نہ کسی کے ارادہ کی تاثیر کا اثر ہے اور نہ کسی عامل کی قوتِ عمل کا۔ اُس کا فیصلہ سب پر حاوی اور اُس کی تنفیذ بے قید ہے۔ اور اس کے ارادۂ وفعل میں دوسرے کے دخل کی مطلق گنجائش نہیں ہے

ان اللہ یحکم ما یرید بیشک اللہ جو چاہتا ہے اور جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اُس کا حکم نافذ کر دیتا ہے۔

اس لئے جب ہم انسان کی آزادی پر بحث کریں تو اس جگہ یہ معنی کسی طرح نہیں بن سکتے۔ انسان کے لئے تو ”آزادیِ مقید“ ہی ممکن ہے اور موزوں بھی۔ اس آزادی کی تعریف فرانس کے مشہور ”انسانی حقوق کے اعلان“ ۱۷۸۹ء میں اس طرح کی گئی تھی۔

انسان کے لئے اُن تمام اختیارات کی آزادی جو دوسروں کیلئے نقصان کا باعث نہو

اسی کے قریب ہربرٹ اسپنسر کا یہ قول ہے۔

ہر ایک انسان اپنی مرضی اور عمل میں آزاد ہے بشرطیکہ وہ دوسرے انسانوں کی آزادی پر دست درازی نہ کرے جو اُسی کی طرح اُن کو حاصل ہے۔

ان دونوں کا حاصل ایک ہی ہو وہ یہ کہ تمام انسان "آزادی" کے حق میں مساوی ہیں اور ہر ایک شخص کو اپنی مرضی و عمل میں اُس حد تک آزادی حاصل ہے جس حد تک وہ دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہ ہو۔

اور بعض علماءِ اخلاق نے اس طرح اس کی تعریف کی ہے۔

ہر ایک انسان کو کسی قسم کی مداخلت کے بغیر اپنی مرضی کے مطابق ترقیِ نفس کا حق حاصل ہے۔ مگر یہ کہ جماعتی ضرورت، یا خود اُس کے اپنے خیالات کی ضرورت، اس مداخلت کی داعی ہو مثلاً بے شعور (معتوہ) کو معاملات میں روک دینا۔

بہرحال یہ "حق" مطالبہ کرتا ہے کہ انسان کے ساتھ انسان کا سا معاملہ کیا جائے، مال و متاع کا سا معاملہ نہ کیا جائے، اسی وجہ سے غلامی، استبداد، اور تسخیر جیسے امور کے خلاف آواز بلند کی جاتی ہے۔

اس مرحلہ تک پہنچ جانے کے بعد اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آزادی کے صحیح تصور کو ذہن میں لانے کے لئے اوّل اس کی اقسام کو بیان کیا جائے اور پھر ہر ایک قسم کو تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جائے۔

"حرّیت اور آزادی" کا جن مواقع میں استعمال ہوتا ہے اُن میں سے اہم مواقع یہ ہیں۔

(۱) آزادیِ مطلق۔ جو "غلامی" کی ضد ہے۔ یوں کہا کرتے ہیں یہ آزاد ہے اور یہ غلام

(۲) آزادیِ اقوام۔ اس کا مفہوم اپنی حکومت کا "استقلال" اور اجنبی حکومت کے غلبہ سے "آزاد" رہنا ہے۔

(۳) شہری آزادی۔ کسی شخص کا اپنی ذات اور اپنی ملکیت کے بارہ میں دوسروں کے ظلم و تعدی سے بے خوف اور محفوظ رہنے کا نام ہی آزادی

کی یہ قسم رائے کی آزادی، تقریر و تحریر کی آزادی، اور اپنی ملکیت میں تصرف کی آزادی سب کو شامل ہے۔

(۴) سیاسی آزادی۔ انسان کو یہ حق ہو کہ وہ اپنی ملکی حکومت میں حق رائے دہی کے ذریعہ انتخاب وغیرہ میں آزادانہ حصہ لے سکے۔

پہلی قسم آزاد اور غلام کا فرق ایک روشن حقیقت ہے اس لئے اس "نوع" کی شرح کے لئے کسی طویل کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قدیم زمانہ میں غلامی کا رواج عام تھا، اور اس کو آج کی طرح معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ یونان کے بڑے فلسفی ارسطو نے بھی اپنی رائے کا اظہار غلامی کی حمایت ہی میں کیا ہے، کہتا ہے۔

> بعض آدمی فطری طور پر اپنے حالات میں حسبِ منشا تصرفات کرنے پر قادر نہیں ہوتے، اُن کے لئے یہی بہتر ہے کہ وہ "غلام" رہیں اور اُن کے آقا اُن کے مصالح کے کفیل ہوں۔

مگر موجودہ دور میں یہ طے شدہ قول ہے کہ "آزادی" ہر انسان کا "فطری حق" ہے یا یوں کہیے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جو انسان کی پیدائش کے وقت سے ہی اُس کے لئے خدا کا "عطیہ" ہے۔

تمام انسانی دنیا نے "آزادی" کو دو وجہ سے فطری حق مان لیا ہے، اور اس حق کو سب کے لئے سب انسانوں نے بخش دیا ہے۔

اوّل یہ کہ "آزادی" کا جذبہ ہر ایک انسان کا فطری تقاضہ ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر "آزادی" نہ حاصل ہو تو کوئی انسان اپنے حالات کی درستی و

اصلاح ہرگز نہیں کرسکتا، یعنی وہ کسی چیز کا جواب دہ نہیں ہوسکتا جب تک آزاد نہ ہو، بلکہ آزادی کے بغیر وہ انسان ہی نہیں کہلایا جاسکتا۔

اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ بعض غلاموں کی زندگی نازونعم اور رفاہیت میں لاکھوں آزاد انسانوں سے بہتر اور عمدہ حالت میں بسر ہوتی ہے کیونکہ آزاد مزدور سے شاہی غلام کی عیش پسند زندگی کا کیا مقابلہ؟ مگر شاذونادر ہی کوئی ایسا شخص ملے گا جو اس نازونعم کی غلامی پر اپنی تکلیف دہ آزادی کو قربان کرنے کے لئے تیار ہوجائے۔

کبھی یہ "آزادی" مصیبت وکلفت کی تعلیم گاہ نظر آئے گی لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ مدرسہ ہے جو "باوجود این وآن" انسان کو صحیح انسان بناسکتا ہے۔

اسلام کا نظریہ اس مسئلہ کی اصلاح کے سلسلہ میں سب سے پہلے اسلام نے پیشقدمی کی اور اُس نے اُن تمام وحشیانہ طریقہ ہائے غلامی، اور غلاموں کے ساتھ ظالمانہ طرزِعمل کو مٹاکر تمام عالم میں اس جاری رسم کے متعلق آقا وغلام کے باہم مساویانہ طرزِ بودوماند اور حسنِ سلوک کی اس طرح تعلیم دی اور مفاسد کی اصلاح کی کہ غلام، آقا کے خاندان کا جزو اور شریکِ زندگی بن گیا، حتیٰ کہ بہت سے آزاد شدہ غلام خاندانوں کے نسب آقا کے نسب ہی کے ساتھ منسوب ہونے لگے۔ اور بہت سے غلاموں نے غلامی کی بجائے آقائی کی۔

اسلام نے مسطورہ بالا بیان کردہ "وجوہ" کو تسلیم کرتے ہوئے غلامی کی صرف ایک صورت کو جائز رکھا ہے وہ یہ کہ جب مسلمانوں کے ساتھ مشرک وکافر نبرد آزما ہوں اور امن وسلامتی کے بجائے فتنہ وفساد اور شرانگیزی کو مایۂ خمیر بنالیں تو وہ "باغی" قرار دے جاکر قید ہوجانے کے بعد "غلام بنائے جاسکتے ہیں اس لئے کہ اسلام کی نگاہ میں کسی کا صرف کافر یا مشرک ہونا اُس کو غلامی کا سزاوار نہیں بناتا کیونکہ اسلام کے نقطۂ نظر

سے وہ معاہد بھی ہو سکتا ہے اور ذمی بھی، اور وہ مستامن بھی بن سکتا ہے اور مسالم بھی بلکہ اسلام کے ساتھ نبرد آزمائی، فتنہ پروری، اور مفسدہ انگیزی، کرنے کی پاداش میں وہ غلامی کی سزا کا مستوجب ہوتا، اور باغی و غدار قرار دیا جاتا ہے۔ تو اس مخصوص صورت میں اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ جبکہ مہذب سے مہذب قوموں، اور اعلیٰ سے اعلیٰ مقننوں نے سلطنت کے باغیوں کے ساتھ حبسِ دوام (عمر قید) اور سزائے موت کا سلوک جائز رکھا ہے "یعنی انسان کی جان کو ہلاک کر دینا یا اُس کو انسانیت کے لوازم سے ہمیشہ کے لئے بے بہرہ کر کے قید و بند میں ڈال دینا، حالانکہ اسی کتاب میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ "حقِ حیات"، اور "انسانیت کے حقوق" میں سب انسان برابر ہیں اور یہ اُن کے فطری اور پیدائشی حقوق ہیں جن پر کسی کو بھی دست درازی کا حق نہیں ہے" تو ہر ایک ذی ہوش اور صاحبِ عقل اس کا اندازہ کر سکتا ہے کہ کسی شخص کے تمام انسانی حقوق سلب کر لینا یا اُسکو حقِ حیات تک سے محروم کر دینا، اس سے بدرجہا مذموم سمجھا جانا چاہئے کہ ایک باغی کی آزادی سلب کر کے باقی تمام امور میں اُس کو انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا تو پھر ایسا کیوں ہے کہ اوّل کو جائز اور قرینِ انصاف سمجھا جاتا ہے اور دوسرے کو ظلم اور ناجائز بتایا جاتا ہے۔

اور کیا صرف نام اور تعبیر کے فرق سے کہ یہ "غلام" ہے اور یہ "حبسِ دوام کا قیدی یا سزائے موت کا مستحق اور محرومِ زندگی" حقایق تبدیل ہو سکتے ہیں پس مذموم سے مذموم امر کو جائز اور روا رکھنا، اور تعبیری فرق سے ایک مخصوص صورت میں "غلام" کے لفظ کو وحشیانہ مظالم میں شمار کرنا کون سا انصاف ہے؟

اور جب کبھی ان ہی حامیانِ آزادی سے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ ایک انسان

کو "عمر قید" یا "حقِ زندگی سے محروم" کر کے اس کے فطری حقوق کو پامال کرنا کس طرح جائز ہے تو قانون اور اخلاق دونوں کی جانب سے یہی جواب دیا جاتا ہے کہ "امنِ عامہ" اور "حفاظتِ جماعتِ انسانی" کا تقاضہ یہی ہے کہ جو شخص اپنے ان حقوق کو صحیح طریق پر استعمال نہ کرے اس کو اس حق سے محروم کر دیا جائے اور یہی عین عدل و انصاف ہے۔ لیکن جب یہی جواب "اسلام" کی جانب سے ان "باغیوں" کے لئے دیا جاتا ہے تو نہ معلوم پھر وہ کیوں وسعتِ نظر، عدل و انصاف، اور حق کوشی، کی بجائے کوتاہی نظر، ظلم، اور ناحق کوشی بنجاتا ہے؟

اسلام میں اس مخصوص و محدود "غلامی" کے جواز کے متعلق یہ بھی واضح رہنا ضروری ہے کہ یہ مسئلہ شریعتِ اسلامی کی اصطلاح میں نہ فرض ہے نہ واجب، اور نہ مستحب و سنت، بلکہ "امرِ مباح" ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تسلیمِ جواز کے باوجود اگر اسلامی مصالح اور جماعتی مصالح کی بنا پر عملاً اس کو ترک کر دیا جائے تو یہ درست ہے اور بغیر کسی روک ٹوک کے ایسا کیا جا سکتا ہے بلکہ بعض اوقات "مصالحِ اُمتِ مسلمہ" کے پیش نظر اس کا ترک کر دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی لئے ان باغی قیدیوں کے لئے اسلام نے متعدد طریقہ ہائے عمل کو مباح قرار دیا ہے۔ مثلاً احسان کر کے مفت چھوڑ دینا۔ زرِ فدیہ لے کر چھوڑ دینا، تعلیم کو معاوضہ قرار دے کر آزاد کر دینا، یا جان بخشی کر کے قید و بند میں رکھنے یعنی غلام بنانے پر قناعت کرنا اور سلبِ آزادی کے علاوہ باقی تمام انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا۔

بہرحال اسلامی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ کی "روح" یہ ہے کہ وہ جنگ کے مخصوص حالات میں اپنے باغی قیدی کے لئے اس سزا کو صرف جائز قرار دیتا ہے اور اس کے حقِ آزادی سلب کرنے کو صحیح سمجھتا ہے۔ لیکن وہ چونکہ اس کا بانی نہیں ہے اس لئے وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر یہ طرزِ عمل دنیا میں جاری رہے تو ان وحشیانہ طرزِ عمل کے ساتھ

نہ رہے جو اسلام سے قبل اور بعد روم اور ایران جیسی متمدن اور مہذب حکومتوں تک میں رہا بلکہ اُس اصلاحی شکل میں باقی رہے جو اسلام نے آکر قائم کیں، یعنی سلبِ آزادی کے علاوہ تعلیم، تربیت، اخلاقی کیرکٹر، بود و ماند، معیشت و معاشرت غرض تمام انسانی حقوق میں وہ آقا کا شریک زندگی بن جائے۔

اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے پیرودں کو ان کی "آزادی" کے لئے قدم قدم پر ترغیبات کا ذخیرہ جمع کرتا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل سے اُس کی تصدیق کرتا جاتا ہے حتیٰ کہ بعض جرائم کی پاداش (کفارہ) میں آزادیِ غلام وجاریہ کو فرض تک قرار دیتا ہے۔

اور اگر حالات و واقعات ایسی صورت اختیار کرلیں کہ "اسلامی حکومت" اس طرز کو ترک کر کے بیان کردہ دوسرے طریقہ ہائے عمل میں سے کسی عمل کو سزا کے لئے تجویز کرے تو (حق جواز کو محفوظ رکھتے ہوئے) اسلام اس کو ایسا کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ اور غلامی کی بقاء اور اس کا دوام اسلامی فریضہ قرار نہیں دیتا۔

نیز تاریخ اس کی شاہد ہے کہ اسلام نے جس قسم کے شرائط اور حدود کے ساتھ اس مسئلہ کو اصلاحی شکل میں مباح رکھا ہے اُس کے نتائج میں سینکڑوں اور ہزاروں غلام، کروڑوں آزاد مسلمانوں کے نہ صرف حقوق میں مساوی رہے بلکہ ان کے مذہبی و سیاسی، ہادی و قائد بنے۔ اور مزید براں یہ کہ قرآنی مطالب، حدیثی روایات اور فقہی اقوال میں اسلامی شریعت کے مدار قرار پائے۔

آزادیِ اقوام جس طرح ایک شخص کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کا خود ہی مالک و سردار ہو اسی طرح "جماعت" یا "قوم" کی بھی یہ آرزو ہوتی ہے کہ وہ اپنی جماعتی آزادی سے فائدہ اُٹھائے اور آپ ہی اپنے اوپر حکومت کرے، اور اگر مجبور کن حالات

میں اُس پر غیر کا حکم نافذ ہوتا ہے تو وہ اُس کو اپنی انتہائی ذلت و رسوائی محسوس کرتی ہے۔

اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ دو یا چند مختلف قومیں متحد ہو کر اس طرح ایک کیوں نہ ہو جائیں کہ گویا ایک دوسرے کا جزء رہیں ؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایک "بنیاد" پر قائم ہے وہ یہ کہ اگر دو قومیں، مذہب جنس، زبان، رسم ورواج، فکر و شعور، رجحانات، اور منافع میں متحد و متفق ہیں تو ان دونوں کا ایک جسم کی طرح ہونا بیشک مضر نہیں ہے اور گویا وہ ایک قوم ہی کی دو شاخیں ہیں مثلاً انگلستان اور اسٹریلیا،

اور اگر مذکورہ بالا کل یا بعض امور میں دونوں قومیں مختلف ہوں تو اس وقت ایک کا دوسرے کے ماتحت ہونا سخت مضرت رساں ہے، اور اس صورت میں محکوم قوم کے لئے "آزادی" ہی بہترین چیز ہے جیسا کہ انگلستان اور مصر یا انگلستان اور ہندوستان کا معاملہ۔[۵]

---

[۵] یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ یوروپین اقوام نے موجودہ نقشۂ تہذیب وتمدن میں قومیت کا جو رنگ و روغن بھرا ہے اس نے بلاشبہ عالمگیر انسانی وحدت کے نظریہ کو سخت نقصان پہنچایا ہے اور زبردست اقوام کی ظالمانہ حاکمیت کے ہاتھوں زیردست اقوام کی تباہی اسی کا نتیجہ ہے اس کے برعکس اسلام نے اس مسئلہ میں جو اساس دنیا قائم کی ہے وہ "عالمگیر اتحاد ملی" ہے۔ اُس کی نگاہ میں یہ اخلاقی برتری نہیں ہے کہ ادل ملکی، جنسی نسلی، اور لسانی اعتبارات سے انسانوں کو انسانوں سے جدا کر دیا جائے اور پھر اُس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے کہ ان کے باہم سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی نظام میں تصادم و کشمکش پیدا ہو۔ بلکہ اخلاقی برتری کی مؤثر شکل یہ ہے کہ تمام انسان "وحدت ملی" کے افراد بن جائیں اور اگر وہ اپنے آزادی خیال و فکر کی بنا پر اس کا فرد بننا پسند بھی نہ کریں تو اپنے مذہب میں آزاد رہتے (بقیہ حاشیہ کے لئے ملاحظہ ہو ص ۲۵۸)

اور اگر یہ کہا جائے کہ "محکومیت" کے بعد "استقلال" سے محکوم قوم کو کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا اتنا بڑا فائدہ ہے جیسا کہ کسی کے سینہ سے پتھر کی سل ہٹالی جائے، یا کسی کے اختیارات و تصرفات سے رکاوٹ دور کردی جائے۔

البتہ جب تصرف سے رد کے ہوئے انسان کو تصرف کا اختیار مل جاتا ہے تو وہ شروع شروع میں کچھ غلطیاں بھی کرتا ہے لیکن با ایں ہمہ اس کے لئے بہتر راہ یہی ہے کہ وہ آزاد ہو، اس لئے کہ وہ اس طرح اپنے حالات کی طرف متوجہ ہوگا، اور جوابدہ بننے کے قابل ہوسکے گا، اور یہ کہ اگر وہ تصرفات میں "آزاد" ہو جائیگا تو اپنے نفس کی تکمیل کے لئے اُس کی جستجو بڑھ جائے گی، اور یہ محسوس کرنے لگے گا کہ وہ یقیناً ایک "انسان" ہے۔

یہی حال قوموں کا ہے کہ جب اُن کو آزادی (استقلال) نصیب ہوتی ہے تو وہ اپنی مسئولیت کو محسوس کرتی ہیں اور اپنی موجودہ حالت کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے جدوجہد

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۷) اس "وحدت ملی" کے اُن سیاسی افکار کے ساتھ اشتراکِ عمل کرلیں، جن میں عدل وانصاف اور انسان کی ہر قسم کی آزادی کو اساس و بنیاد کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اور صرف "ظلم اور فتنہ" کے انسداد کے علاوہ کسی صورت میں دوسروں کی آزادی میں مداخلت جائز نہیں رکھی گئی با ایں ہمہ جب تک یہ "اصل مقصد" حاصل نہ ہو اُس وقت تک مسئلہ کی صورت یہی ہونی چاہئے کہ جو کتاب کے صفحات میں تفصیل سے بیان کی گئی ہے اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی قوم کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دوسری قوم کو محکوم اور غلام بنا کر اپنی معاشی وسیاسی دست بُرد کا شکار بنائے۔ اور اس طرح خدا کی مخلوق پر عدل کے نام سے ظلم، اور امن کے نام سے تباہی و بربادی کا سامان پیدا کرے۔

کرنا اُن کی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے۔

جب اُن کو یہ یقین ہو جائیگا کہ اُنکی تمام کوششوں کا ثمرہ خود اُن ہی کیلئے ہوگا غیروں کے لئے نہیں۔ تو پھر اُن کی جد وجہد بہت زیادہ بڑھ جائے گی۔

یا یوں سمجھئے کہ جب دو قومیں ”حاکم“ اور ”محکوم“ مذکورہ بالا کل یا بعض اعتبارات سے جُدا جُدا ہوں تو بسا اوقات ان کی مصلحتوں کے درمیان تصادم اور تعارض ضروری ہے اور اکثر ایسا ہوگا کہ ”حاکم“ قوم کے لئے جو چیز مفید ہے وہ ”محکوم“ کے حق میں مضر ہوگی اور کبھی اس کے برعکس پیش آئیگا، تو ”حاکم قوم“ اپنی قوت وغلبہ کے بل پر ”محکوم قوم“ کی مصلحتوں کے خلاف اپنی مصالح کے مطابق امور نافذ کردیگی، اور محکوم قوم کو بلاشبہ نقصان اُٹھانا پڑے گا۔ اور محکوم ہونے کی وجہ سے اُس کو برداشت کرنا پڑے گا۔

مثلاً ”حاکم قوم“ کی مصلحت یہ ہے کہ ”محکوم قوم“ سے جو آمدنی ہوتی ہے اُس کا صرف (بجٹ) زیادہ سے زیادہ مادی امور کے لئے وقف ہو، پُل بنائے جائیں، نہریں کھودی جائیں، اسلحہ کے کارخانے قائم کئے جائیں وغیرہ وغیرہ اور تعلیمی امور پر بہت کم خرچ ہو، اس لئے کہ محکوم قوم میں جس قدر تعلیم عام ہوگی اُن کی آزادیٔ فکر میں اضافہ ہوتا جائے گا، اپنے حقوق کا احساس بڑھتا جائے گا، اور پھر اُن کو دوسری قوم کے زیرِ حکومت رہنا ایک بڑی لعنت نظر آنے لگے گا۔

اور مادی امور کی کثرت چونکہ ملک کے مالیہ میں اضافہ کا باعث بنتی ہے اور حاکم قوم کو مالیہ پر پورا تصرف حاصل ہے اس لئے وہ اس ہی کے اضافہ کی خواہشمند رہتی ہے، خلاصہ یہ کہ کوئی قوم اُس وقت تک اپنی شخصیت کا صحیح احساس نہیں کرسکتی جب تک اُس کو آزادی نصیب نہ ہو جائے، اور کمال پیدا کرنے کے لئے اُس میں اُس وقت تک اُمنگ

نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنے حالات کے ردو بدل میں خود مختار نہ ہو جائے۔

آزادی کی اقسام میں شہری آزادی، سیاسی آزادی اور دوسری قسم کی آزادی کے سمجھنے میں پہلا قدم "قومی آزادی" کا ہے اگر یہ حاصل ہو جائے تو باقی اقسام اس کے ذریعہ سے خود سمجھ میں آتی چلی جاتی ہیں۔

شہری آزادی جب تک کوئی قوم شہریت اور مدنیت کو پوری طرح اختیار نہ کر چکی ہو اُس کا کوئی فرد اس آزادی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا، اسی بنا پر وحشی اقوام جن کا ہر ایک فرد اپنی جان کے قتل، مال کی چوری، ملکیت پر ڈاکہ کے لئے ہر وقت غیر محفوظ رہتا ہے، "شہری آزادی" کے حقوق سے محروم رہتی ہیں۔

لیکن جب انسان "تمدن" کی طرف بڑھتا ہے تو پھر قوم کے ہر ایک فرد کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ حکومت کے سامنے وہ اپنا دفاع کر سکے اور وہ اس بات سے بے خوف ہے کہ شہری قوانین کے بغیر نہ وہ جیل میں ڈالا جائے گا، نہ حوالات میں رکھا جائیگا، اور نہ دوسری کسی قسم کی سزا کو پہنچے گا، اور یہ کہ "شہری قانون" کے خلاف نہ اُس پر دست درازی کیجا سکتی ہے اور نہ مال کے لالچ یا کسی حاکم وامیر کے انتقام کی وہ بھینٹ چڑھ سکتا ہے۔

آزادی کی یہ قسم مندرجہ ذیل امور کو شامل ہے۔

(۱) رائے کی آزادی۔ یہ ہے کہ انسان کو یہ حق ہو کہ اپنے اعتقاد کے مطابق کسی شے کے فیصلہ کرنے میں وہ آزاد ہے کیونکہ فہم و تدبر "غور و فکر" اور کسی شے پر صحیح یا غلط لگانے کا حکم، کسی خاص گروہ کی وراثت نہیں ہے، بلکہ ہر شخص کو یہ حق ہے کہ جس چیز کے متعلق وہ صحیح یا غلط ہونے کی رائے رکھتا ہے اگر اُس کے لئے اُس کے پاس دلائل اور براہین موجود ہیں تو وہ اس کے کہنے اور لکھنے میں آزاد ہو، اگرچہ اُس کی یہ رائے قائدین اور

باتیں نہ صرف غیر نفع بخش بلکہ سخت مضرت رساں ہیں اور اجتماعی ذہنیت کیلئے سم قاتل ہیں۔

سیاسی آزادی اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان کے لئے "اپنی شہری حکومت" میں کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ہو، پس اگر کسی قوم پر کسی شخص یا جماعت کے ذریعہ اس طرح حکومت کی جائے کہ وہ شخص، یا جماعت، قوم کی رائے سے منتخب ہو کر حکمراں نہ بنے ہوں تو وہ قوم "سیاسی آزادی" کے حق سے محروم ہے، قوم اسی وقت اس سے بہرہ مند سمجھی جائیگی جبکہ اُس کے افراد خود اپنے میں سے اس کام کے لئے نمایندے منتخب کر سکیں۔ اور انہی نمایندوں کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ قوم کے لیے قانون بنائیں یا کسی قانون کو مسترد کریں۔

اس کو "حریت و آزادی" اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب قوم کے منتخب نمایندے ہی قانون کو بنانے والے، اور قوم کے حالات کو سنوارنے والے ہونگے تو یہ کہا جا سکے گا:

کہ قوم خود ہی اپنے ارادہ و اختیار سے یہ سب کچھ کر رہی ہے۔ اور یہی آزادی کے معنی ہیں۔

اور اس کے برعکس اگر ان کے واضع قوانین اور اُن کے حالات کے کفیل، خود اُن کے اپنے منتخب نمایندے نہ ہوں تو اُنکے اعمال کسی طرح قوم کے ارادی اور اختیاری اعمال نہیں کہلائے جائیں گے، بلکہ قوم کو اس حالت میں مجبور و مضطر کہا جائے گا،

"اور جبر و اضطرار آزادی کی ضد ہیں"

انیسویں صدی سے پہلے ملکی حکومت میں مخصوص جماعتیں شریک کار رہتی تھیں جیسے کہ "بادشاہ اور وزرا"، مگر انیسویں صدی میں پھر یہ "حقِ انتخاب" عام ہو گیا اور "اتحادی ملکوں" میں ہر اُس شخص کو جو اہلیت رکھتا تھا یہ حق دیدیا گیا۔

اور بیسویں صدی کے آغاز سے آج تک یہ حق عورتوں کو بھی بعض اتحادی ملکوں

یں دیا جاتا ہے۔ اور انگلستان اور بعض دیگر ممالک میں بھی یہ طریقہ رائج ہو گیا ہے۔

اور شہری آزادی سے بہرہ مند ہونے کے لئے "سیاسی آزادی" بہت ہی قریب وسیلہ ہے، اس لئے کہ جب قومی حکومت کی "باگ" خود قوم کے افراد کے ہاتھوں میں ہوگی تو وہ ایک یا متعدد افراد کے "استبداد" سے محفوظ ہو جائے گی جس کے ذریعہ اسکی صحافتی اور خطابی آزادی کو سلب کیا جاتا ہے۔

بہرحال ان تفصیلات سے "حقِ آزادی کا مسئلہ" بخوبی واضح ہو جاتا ہے کیونکہ انسان کیلئے آزادی کے بغیر نفس کی تکمیل، اخلاق کی ترقی، اور مقصدِ عظمیٰ تک رسائی، قطعاً ناممکن ہے، بلکہ صحیح معنی میں اُس کا "انسان" بننا ہی محال ہے۔ لوگوں نے اس "حق" کو بہت زمانہ کے بعد سمجھا ہے حتیٰ کہ "حقِ حیات" کے بھی بعد اس کے سمجھنے کی نوبت آئی، حالانکہ ایک زمانہ سے جنگی قیدیوں کا قتل، اور اولاد کا زندہ درگور کرنا، متروک ہو چکا تھا لیکن غلامی ابھی تک جاری ہے اور اس کا انسداد ابھی نہیں ہوا ہے، یعنی باوجودیکہ شخصی غلامی کا دور ختم ہو گیا لیکن زمانہ ابھی تک بھی آزادی کی جملہ اقسام سے کما حقہ بہرہ مند نہیں ہے، اور قومی وجماعتی غلامی کا اقدام شخصی غلامی سے بھی زیادہ خطرناک صورتوں میں جاری ہے اور مہذب اور متمدن یورپین حکومتوں پر اس کی ذمہ داری سب سے زیادہ ہے یہ شخصی غلامی پر تو حرف گیری کرتی ہیں مگر قوموں کو غلام بنانے میں پیش پیش ہیں۔

آج بھی بہت سی محکوم قومیں مسلسل اپنی آزادی "استقلال" کے لئے جدوجہد میں مصروف ہیں اور اس حقیقت کا انکار ناممکن ہے کہ اگرچہ افراد و اشخاص کی غلامی کا رواج جاتا رہا لیکن قوموں کی غلامی کی مذموم رسم آج تک قائم ہے۔

اسی طرح دوسری دو قسمیں یعنی "سیاسی آزادی" اور "شہری آزادی"

باوجودیکہ اقوام کی رفتار ان سے مستفید ہونے میں مختلف ہے تاہم یہ دونوں اس اعلیٰ معیار پر آج بھی نہیں پائی جاتیں جو ان کا درجۂ معراج اور کمالِ ترقی ہے۔

اور دنیا، اس حق کے حصول کے لئے بہت آہستہ آہستہ چل رہی ہے، اور اس سلسلہ میں انھوں نے صرفِ کثیر کے بعد بھی بہت تھوڑا فائدہ اٹھایا ہے۔

اسی لئے ترقی یافتہ اقوام کے علاوہ اس آزادی کے حصول کے لئے دوسری کسی قوم سے اس قدر صرفِ کثیر کی توقع نہیں ہوسکتی، اور اسی لئے ان کی نگاہ میں حاصل شدہ کی حفاظت کے لئے زیادہ سے زیادہ قیمت لگا دینا ضروری سمجھا جاتا ہے۔

مسطورۂ بالا گذشتہ حقوق کی طرح یہ حق بھی دو فرائض کو متلزم ہے:

ایک فرض جماعتوں اور حکومتوں پر عائد ہوتا ہے، وہ یہ کہ آزادی کے مسئلہ میں فرد کے حق کا احترام کریں، اور اس کے حالات میں کسی قسم کی مداخلت نہ کریں، مگر یہ کہ مصلحت عامہ، یا جماعتی ضرورت، اس کی داعی ہو۔

پس وہ حکومتیں ہرگز اپنے فرض کو ادا نہیں کرتیں جو اخبارات و کتب کی طباعت و اشاعت میں رکاوٹ ڈالتی ہیں، اور سنسر کی اجازت کے بغیر جاری نہیں ہونے دیتیں۔ یا لوگوں کو تقریر کرنے، اور جلسے کرنے سے مانع آتی ہیں، یا افراد پر حملہ کرتی، ان کو قید و بند میں ڈالتی، اور ان پر بغیر جرم لگائے، اور مقدمہ چلائے سزا دیتی ہیں۔

اور افراد اپنے فرض سے قاصر سمجھے جائیں گے، اگر وہ مقرر کو اس بات پر مجبور کریں کہ وہ ان کی رائے اور ان کے قول کے خلاف تقریر نہیں کرسکتا، اور کسی مصنف کو تصنیف سے اور کسی اخبار کو شائع ہونے سے روکیں جب تک کہ وہ ان کے اعتقاد و خیال کی ترجمانی کا وعدہ نہ کرے۔

وہ اپنے فرض کو ٹھیک ٹھیک اس روز ادا کرینگے کہ ,, قول ،، اور ,, مہذب تنقید،، آزاد ہو جائے ، اور صرف قوتِ دلیل ہی تسکین و اطمینان کا بہتر ذریعہ رہ جائے اور بس،

اور ہر فرد و شخص کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو اپنی آزادی کا بھی شعور ہو ، اور دوسروں کی آزادی کا بھی ، اور وہ یقین کرے کہ جس طرح اُس کو آزاد رہنے کا حق ہے اسی طرح دوسروں کی آزادی کا احترام بھی اُس پر واجب ہے ۔

فرد کو اپنی آزادی اور اپنے اختیارِ کامل کے شعور ، کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ضروری ہے کہ وہ تنہا ہرگز زندہ نہیں رہ سکتا ، بلکہ وہ قومی جسم کا ایک ,,عضو،، ہے ، اور یہ کہ وہ قوم کی آزادی کے متعلق جوابدہ بھی ہے ۔

اور افرادِ قوم میں ,, آزادی کے شعور ،، اور ,,مسئولیت کے شعور،، کا نشوونما ، اور اعتدال کے ساتھ ان کا وجود ، ترقی یافتہ اقوام کے خصوصی امتیازات میں سے ہے ۔

اور دوسرا فرض خود صاحبِ حق پر عائد ہے ۔ وہ یہ کہ اس عطیہ الٰہی ,, آزادی ،، کو غلط استعمال نہ کرے بلکہ اُسکو جماعتی فلاح و بہبود کے لئے کام میں لائے ۔ اور اگر وہ ایسا کرنے پر آمادہ نہ ہو اور اُس سے ناجائز فائدہ اُٹھائے تو پھر اس کا یہ ,,حق،، سلب کر لینے کے قابل ہے[1] ۔

ملٹن کا قول ہے ۔

جو آزادی کا دلدادہ ہو اُس کو اس سے پہلے دانا اور پاک طینت ہونا ضروری ہے

وجہ یہ ہے کہ آزادی نہ فروخت ہوتی ہے اور نہ بخشی جاتی ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے لئے عملی جدوجہد ، ایثار ، قربانی ، اور خوبیِ استعداد کی سخت ضرورت ہے ۔

---

[1] حق سلب کر لینے کا یہ نظریہ ہر قسم کی آزادی کے غلط استعمال میں عام ہے ۔

حقِ ملکیّت

عنقریب ،، حقِ ملکیت ،، حقِ آزادی کا ایک مکمل جزو بن جانے والا ہے اس لئے کہ انسان کی دستِ قدرت سے یہ باہر ہے کہ وسائل و ذرائع کی ملکیت کے بغیر اپنے آپ کو ترقی کی منزل تک پہنچا سکے۔

اس ،، حقِ ملکیت ،، کی اس لئے ضرورت پیش آتی ہے کہ جبکہ زندگی کے ذرائع تمام انسانون کی خواہشات و رغبات کے لئے کفایت نہیں کرتے تو اُن کے لئے انسانوں کے باہم مزاحمت شروع ہو جاتی ہے، اور ،، حُبِ ذات ،، ہر شخص کو یہ توجہ دلاتی ہے کہ وہ اپنے نفس کو دوسروں پر ترجیح دے، یہی وہ نقطہ ہے جہاں ،، مِلک ،، کا وجود سامنے آجاتا ہے

مِلکِ خاص و مِلکِ عام غور و فکر کے بعد ہم کو ،، مِلک ،، کی دو صورتیں نظر آتی ہیں ملکِ خاص مثلاً کسی شخص کا کتاب، مکان، یا لباس کا مالک ہونا، اور ملکِ عام، مثلاً ریلوے، عجائب خانے کتب خانے اور آثار قدیمہ کی ملک۔

اور ملکِ خاص اور ملکِ عام، کی یہ تقسیم اس لئے پیدا ہوئی کہ ملکِ خاص کا منشا ر تو صرفِ عام سے بچانا، اور خصوصی ضرورت کو پورا کرنا ہے اور ان دو امور کے لحاظ سے اُسکو ملکِ عام کے مقابلہ میں امتیاز حاصل ہے۔ ملکِ عام کا منشا اس شے کو استبداد، اور عام فائدہ کی رکاوٹ سے محفوظ رکھنا اور بچانا ہے۔ اور اس کا وجود جماعتی مفاد کے لئے بہت اہم اور ضروری ہے پس جس شے کی ،، ملکیت ،، کا منشا خصوصی ضرورت، اور تدبیرِ خاص ہو وہاں ملکِ خاص ،، بہتر ،، ہے اور جس شے کی ملکیت عام فائدہ کی رکاوٹ، اور شخصی یا جماعتی استبداد سے تحفظ کی داعی ہو وہاں ملکیتِ عام ،، بہتر ،، ہے۔ پس جو لباس کہ انسان پہنتا ہے اور جو

چیز کھاتا ہے۔ اور جس مکان میں رہتا ہے ان کے لئے صحیح جگہ یہی ہے کہ وہ اُس انسان کی خاص ملکیت ہوں اس لئے کہ وہ ان ضرورتوں کا محتاج ہے، اور ان میں "مفادِ عامہ میں رکاوٹ" اور "استبداد" کا بھی خوف نہیں ہے۔

لیکن عجائب خانے (میوزیم) شفا خانے یا سڑکیں، جیسی چیزیں اگر کسی خاص فرد کی ملکیت قرار دیدی جائیں تو ان کے بارہ میں شخصی استبداد کی بھی کافی گنجائش ہے اور فرد کی جانب سے ان پر ایسی قیود لگانے کا بھی خطرہ ہے جو عوام کے لئے سخت مضر اور نقصان دہ ہوں۔ لہذا اُن کے متعلق "عملِ خیر" یہی ہے کہ وہ رفاہِ عام کے لئے ہوں اور "ملکِ عام" شمار ہوں۔

دنیا میں کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں کہ اُن کے لئے صاف اور مفید بات یہی تھی کہ وہ "قانون ملکِ عام" پر منطبق ہونے کی وجہ سے ملکِ عام میں داخل کی جاتیں۔ لیکن موجودہ زمانہ میں وہ کمپنیوں کے حوالہ کردی گئی ہیں کہ وہ ان کا انتظام کریں۔ مثلاً واٹر ورکس کمپنی (آب رسانی کی کمپنی)، یا الیکٹرک کمپنی (برق رسانی کی کمپنی) وغیرہ

لہذا اس بات کی رکاوٹ کیلئے کہ کمپنیاں پبلک کے ساتھ ظلم واستبداد نہ کرنے پائیں، حکومت کو اُن پر ایسی شرائط لگانی چاہئیں کہ جن کی رو سے اُن کی شرحِ اُجرت (ریٹ) متعین ہو جائیں کہ اُس سے زائد لینے کا اُن کو کوئی حق نہ رہے اور مزدوروں کی تنخواہوں، اُن کے کام کے اوقات کا تعین، اور اُن کی آسائش وتربیت کا مکمل انتظام کیا جائے۔

تو اب غور فرمائیے کہ جن اشیاء کو ہم "ملکِ عام" کہہ رہے ہیں وہ وہی ہیں جو "حکومت کی ملک" کہلاتی ہیں، اس لئے کہ "حکومت" قوم کی "نائب" ہے لہذا وہ ان ملکیتوں میں جو تصرفات اور اختیارات استعمال کرتی اور اُن کا نفاذ عمل میں لاتی ہے وہ حقیقت میں

قوم کے قائم مقام ہونے کی حیثیت سے کرتی ہے۔

چند چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے متعلق "قوم" کے درمیان ملکیتِ عام، اور "ملکیتِ خاص" کا اختلاف رہتا ہے، بعض کا خیال یہ ہے کہ وہ ملکِ عام میں داخل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ان کا تعلق ملکِ خاص سے ہے اور اس لئے ان کو افرادِ قوم میں تقسیم ہونا چاہئے تاکہ وہ اُس میں مالکانہ تصرف کریں، اس کی مثال "زمینِ کاشت" ہے۔

اس کے متعلق "اشتراکیین" کا خیال یہ ہے کہ "زمین" اور اُس کی "پیداوار" جمہور کی ملک ہے، اُس سے نفع اُٹھانے میں ہر شخص برابر کا حقدار ہے، اور اس طرح وہ ایسی ملک خاص کو تسلیم نہیں کرتے،

افلاطون نے اپنی کتاب "جمہوریت" میں اس کی تائید کی ہے۔ اُس کا خیال یہ ہے کہ حکومت کے لئے "مثلِ اعلیٰ" یہ ہے کہ ایسی حکومت ہو جس میں "پونجی" (آمدنی و ذرائع آمدنی) میں تمام افرادِ قوم مشترک ہوں، اور افراد کے لئے جدا جدا اس پر حقِ ملکیت حاصل نہ ہو۔

مگر ارسطو، اس کا مخالف ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ "بہترین حکومت" وہ ہے جس میں قوم کے افراد اپنی ضروریات و حاجات کی اشیاء میں جدا جدا ملکیت تام رکھتے ہوں، لیکن اس ملکیت کے باوجود افرادِ قوم کو یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ اپنی مملوکہ شے کو اس طرح استعمال کریں کہ اُس کا فائدہ جماعتی فائدہ بن سکے[1]۔

دوسرے حقوق کی طرح "حقِ ملکیت" بھی دو فرض عائد کرتی ہے۔

ایک فرض لوگوں پر ہے، وہ یہ کہ فرد کی ملکیت کا احترام کریں اور چوری یا لوٹ مار یا اسی قسم کے ذرائع سے اس پر دست درازی نہ کریں۔

دوسرا فرض مالک پر عائد ہے اور وہ یہ کہ مملوکہ شے کو بہتر طریقہ پر استعمال کرے۔

[1] اسلامی نظریہ کے لئے ندوۃ المصنفین کی کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" قابلِ مطالعہ ہے۔

اور ذاتی فائدہ کے ساتھ ساتھ ضروری طور پر جماعتی فائدہ کو مدنظر رکھے۔

اور اگر بعض دوسرے آدمی ہماری مملوکہ شے کے ہم سے زیادہ حاجتمند ہوں اور اُن میں یہ قدرت بھی ہو کہ وہ اس کا استعمال ہم سے بھی زیادہ بہتر طریقہ پر کریں گے، تو ہمارا فرض ہے کہ ہم ایثار کریں اور اُن کو اُس کے استعمال کی اجازت دیں،

مثلاً ہمارے پاس گاڑی یا جہاز ہے اور ہمارا ہمسایہ ایسا مریض ہو کہ اُسکو طبیب کے پاس عجلت سے بھیجنے کے لئے اُس گاڑی یا جہاز کی ضرورت ہے تو ہمارے ذمہ فرض ہے کہ ہم اُس کے لئے اُن کا استعمال مباح کر دیں، اس لئے کہ ایک "زندگی کی حفاظت" کا معاملہ دوسری قسم کی ضروریات مثلاً سیر و تفریح وغیرہ کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم ہے، یا مثلاً جنگ کے زمانہ میں ایک مالدار شخص کے مکان کو شفاخانہ بنانے کی ضرورت ہے" تاکہ ان مجروحین کا علاج کیا جا سکے جو قوم و وطن کی طرف سے دشمن کے ساتھ لڑتے ہیں تو اس مالدار کا فرض ہے کہ وہ اپنے مکان کو شفاخانہ بننے کی اجازت دے۔

اور وہ پیسے جو کہ تمہاری جیب میں ہیں اگر ایک فقیر کو مل جائیں تو وہ اپنی زندگی قائم رکھ سکے، اور اگر تمہارے پاس رہیں تو سگرٹ کی نذر ہوں تو تمہارا اخلاقی فرض ہے کہ تم وہ پیسے کسی فقیر کے حوالہ کر دو۔

کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔

وحسبك داءً ان تبيت ببطنةٍ وحولك اكبادٌ تحن الى القدِ

تیرے لئے یہی مرض کافی ہے کہ تو شکم سیر ہو کر رات گذارے اور تیرے ہمسائے خالی پیٹ ہانڈی کی طرف ٹکٹکی لگائے دیکھ رہے ہوں (یعنی روٹی سے محروم ہوں)

اسی طرح ہر ایک صاحبِ استطاعت انسان کا فرض ہے کہ جب اُسے معلوم ہو کہ اُس کے قریب کے بسنے والے کسی مصیبت میں پھنس گئے ہیں تو متعلقہ ضروریات کو اپنی ملکیت سے نکال کر اُن کو فائدہ پہنچائے اور اس طرح اپنی ملکیت کا صحیح مصرف بروئے کار لائے۔

اسی طرح حسبِ مقدرت و وسعت ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ اگر اُس کے قریب ریلوے، ٹرمیوے کا تصادم ہو گیا ہے اور لوگوں کو مدد کی ضرورت ہے تو وہ مردہ انسانوں زخمیوں یا فاقہ کشوں، اور مصیبت زدوں کی ہر قسم کی اعانت و امداد کرے اور پٹیاں، زخم پر باندھنے کی تختیاں، اور اس قسم کا مفید سامان، فوراً بہم پہنچائے، اس لئے کہ مال کے صرف کرنے کا اس سے بہتر دوسرا کوئی مصرف نہیں ہے۔

حقِ تربیت

ہر ایک انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی استعداد، و صلاحیت، کے مطابق ”تربیت“ اور ”تعلیم“ حاصل کرے لہذا اُس کو پڑھنے اور لکھنے، اور جہاں تک اُس کی استعداد مدد کرے فنون و علوم میں ملکہ پیدا کرنے، اور مختلف درجاتِ تہذیب سے مہذب ہونے کا کامل حق ہے،

اور اس ”حق“ کا داعی یہ ہے کہ ”تربیت“ آزادی، اور ترقی پذیر زندگی، کے وسائل میں سب سے بہترین وسیلہ اور ذریعہ ہے، اس لئے کہ اگر کسی قوم میں جہل پھیل جاتا ہے تو اُس کے تمام اطراف و جوانب میں بُرائی کا زہر دوڑ جاتا ہے اور اس میں قوم کے اقتصادی سیاسی، اجتماعی، اور مذہبی غرض ہر قسم کے شعبے یکساں اور مساوی ہیں البتہ متعلم[1] ہی میں

[1] ہم نے یہاں تعلم کو ”تربیت“ پر مقدم رکھا اس لئے کہ تربیت زیادہ وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ تعلم کے معنی تعلیمی اثر“ کے ہیں، اور تعلیمی اثر متعلم کے ذہن تک علم پہنچانے کا نام ہے (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صـ۲۷۱ پر)

یہ قوت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے صحیح حوائج کو سمجھے اور اُن کے حصول کے لئے بہتر تدابیر انجام دے اور جاہل کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ عمدہ طریقہ پر زندگی کا نظام قائم کرے:

اور تعلیم یافتہ خاندان، صحت و تندرستی کے حفاظتی امور پر جاہل خاندان کے افراد سے کہیں زیادہ قادر ہوتے ہیں، اور جب کسی قوم میں جہل بڑھ جاتا ہے تو اُس میں فقر نافرمانی اور جرائم کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

اور نمائندوں کے انتخاب کے وقت تعلیم یافتہ حضرات زیادہ بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس کو چنا جائے اور کس کو نہیں اور وہی صحیح رائے کے اہل بن سکتے ہیں اور اگر وہ خود منتخب کر لئے جائیں تو ان کی نگاہ صحیح، اور ان کی رائے زیادہ مضبوط ثابت ہوتی ہے۔

اور ایک "تعلیم یافتہ عورت" اپنی اولاد کی تربیت، گھر کا انتظام، اور اپنے حالات کی رفتار کو زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتی ہے۔

علم در حقیقت اخلاقِ حسنہ، اور صحیح مذہب تک پہنچنے کا دروازہ ہے، اُسی کے ذریعہ انسان اپنے نفس کو پہچانتا، اور اُسی کے وسیلہ سے اپنی بلند زندگی کو حاصل کرتا، اور اُسی کے واسطہ سے اپنی ترقی کو پہنچتا، اور اُسی کی وجہ سے نجاتِ ابدی اور حیات سرمدی کی راہ (مذہب حق) کو پاتا ہے۔

اس حق کے پیشِ نظر، حکومت پر فرض ہے کہ وہ قوم کے افراد میں سے ہر فرد کے لئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۷۰) مگر تربیت، اُس اثر کا نام ہے جو انسانی ملکات و قویٰ کی نشو و نما کرتا ہے، تو اس طرح تعلیم بھی تربیت کے اثرات ہی میں سے ایک بہترین اثر ہے۔

اس کے علاوہ "تدبیر منزل"، مجلسی نشست و برخاست وغیرہ تعلیم کی نہیں بلکہ تربیت کی قسمیں ہیں بلکہ اس کے علاوہ اور بھی زیادہ وسیع معنی میں اس کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔

علمی وسائل مہیا کرے تاکہ وہ تربیت کے اس درجہ تک پہنچ سکے جس کی بدولت وہ "جماعت کا بہترین "فرد" بن سکے اور جماعت کے حقوق و فرائض کو اچھی طرح پہچانے۔

بہرحال حکومت پر یہ فرض سب سے پہلے عائد ہوتا ہے کہ مفلس کا افلاس، حاجتمند کی احتیاج، اور حاصل کرنیوالے کی ماحول سے پیدا شدہ کوتاہی نظر، ان میں سے کوئی شے بھی اس حق کے حاصل کرنے میں سدِ راہ نہ ہو سکے۔

دوسری طرح یوں سمجھئے کہ بچوں کی تعلیم عام، جبری، اور مفت ہونی چاہئے اور دینی و دنیوی تعلیم دے کر اُس کو اس قابل بنا دیا جائے کہ اُس کے سامنے صحیح زندگی کے دروازے کھل جائیں، اور اُس میں اخلاقی و اصلاحی زندگی کے ساتھ زندہ رہنے کی رغبت پیدا ہو جائے۔

حکومت کا یہ بھی فرض ہے کہ حق کے قیام کی خاطر "بہترین اساتذہ" مہیا کرے، اور قوم کے مالداروں، اور جماعتوں کا بھی فرض ہے کہ وہ اس "مقصد" کو پورا کرنے کیلئے تعلیمی نشر و اشاعت میں حکومت کا ہاتھ بٹائیں۔

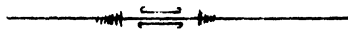
اور وہی قومیں اس مسئلہ میں تیزی کے ساتھ گامزن ہو سکتی ہیں جو تمدن کی منزل میں بلند درجات تک پہنچ چکی ہوں۔ موجودہ دور میں قومیں اس جانب بہت آہستہ آہستہ ترقی کر رہی ہیں، البتہ متمدن قوموں نے ابتدائی تعلیم کے عام کرنے کے لئے سہولتیں بہم پہنچانے میں قدم اُٹھایا ہے، روس، جرمنی، ترکی اور تمام یورپ کے دوسرے ممالک نے اور بعض ایشیائی اقوام اور جاپان نے ۱۹۰۸ء سے ابتدائی تعلیم کو جبری کر دیا ہے، اور ولایاتِ متحدہ کے بڑے بڑے حصوں میں بھی یہی طریقہ جاری ہو گیا ہے، تاہم ابھی تک یہ قومیں اعلیٰ تعلیم کے انتظام میں قاصر رہی ہیں، کیونکہ ان ممالک میں ایسے طلبا کثرت سے موجود ہیں

جو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا یا اُس کو پایہ تکمیل تک پہنچانا چاہتے ہیں لیکن اُن کی اس آرزو بر آنے کے ذرائع اور وسائل اُن کے پاس مفقود ہیں، یا اس قدر آمدنی نہیں رکھتے جو اُن کی اعلیٰ تعلیم کے خرچ کو کافی ہو اور یا تعلیم پر ایسی شرائط لگا دی گئی ہیں جن کے پورا کرنے کی اُن کے پاس کوئی سبیل نہیں ہے۔

بہرحال اقوام میں "مثلِ اعلیٰ" وہ قوم ہے جس کے تمام افراد اپنی ترقی اور اعلیٰ تعلیم کے لئے زیادہ سے زیادہ اور وسیع تر وسائل رکھتے ہوں، اور ان کے ذریعہ سے حصولِ مقصد میں کامیاب ہوں[1]۔

---

[1] خلافتِ راشدہ سے اُندلسی دور تک اسلامی دورِ خلافت و حکومت اس مسئلہ میں شاندار روایات رکھتا ہے جبکہ آزاد ہی نہیں بلکہ اُن کے غلام اور باندیاں بھی عالم ہوا کرتے تھے۔ ادنیٰ و اعلیٰ دونوں قسم کی تعلیم مفت تھی، اور جبری قانون کے بغیر ہی تعلیم عام تھی مگر افسوس کہ آج مسلمانوں کی علمی حالت آزاد اور غلام دونوں قسم کے ملکوں میں اس قدر زبوں ہے کہ جس کا اندازہ کرنا بھی ناممکن ہے۔

"تعلیم" کے متعلق اسلام کی مرضی یہ ہے کہ دنیوی تعلیم "ادنیٰ ہو یا اعلیٰ" تب ہی مفید اور انفرادی و جماعتی دونوں قسم کی زندگی کے لئے نفع بخش ہے کہ جب اُس کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم کا اتنا جزر لازمی ہو کہ اُس سے مرد و عورت میں جہاں ایک طرف اجتماعی حیات کا اہل بننے کی صلاحیت پیدا ہو وہیں دوسری جانب بندہ و خدا کے درمیان حقیقی تعلق کی بھی معرفت حاصل ہو سکے، اور اعتقاد و عمل دونوں میں وہ صرف "شریعتِ مطہرہ" ہی کو اسوہ سمجھنے لگے۔

عورت کے حقوق

انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ بیان کردہ تمام حقوق میں مرد اور عورت دونوں کا یکساں حصہ ہو۔ اس لئے کہ یہ انسانی حقوق ہیں جس میں مرد اور عورت دونوں مساوی ہیں البتہ ایک نوع کے دو مختلف اصناف ہونے کی حیثیت سے جو امتیازات اُن کے باہم ہیں وہ بھی ضرور قائم رہیں۔ مگر آج واقعہ اس کے خلاف ہے اور دنیا افراط و تفریط میں مبتلا ہے اس لئے عورتوں کے "حقوق" اور اُن کے "فرائض" کے متعلق چند کلمات لکھنا ضروری ہیں۔

جہالت کا دور | ایک طویل زمانہ ایسا رہا ہے کہ عورت کے متعلق یہ نظریہ قائم تھا کہ وہ انسان نہیں ہے بلکہ مال و متاع کی طرح کی ایک شے ہے اور اگر انسان سمجھا بھی جاتا تھا تو ایک خادمہ اور جاریہ سے زیادہ اُس کی حیثیت نہ تھی۔ نہ اُس کے لئے علم حاصل کرنے کا موقعہ تھا اور نہ جماعتی زندگی میں اُس کی کوئی حیثیت تھی۔ وہ قانونی ملکیت سے قطعی محروم تھی۔ اور کھانا پکانے، کپڑے سینے، اور بچوں کی پرورش کے علاوہ وہ دین و دنیا کے تمام امور سے ناآشنا اور جاہل رہتی تھی۔ اور اس طرح فطرت اور قانونِ الٰہی دونوں کے خلاف اُس کی زندگی بولتے ہوئے حیوان یا چوپائے کی طرح تھی۔

جدید دور | اس کے برعکس آج کی آواز ہے جو اگرچہ بیشتر امور میں صحیح نظریہ کے مطابق ہے مگر خاص خاص مسائل میں تفریط (حد سے متجاوز) اور اخلاق کے نقاط سے آگے بڑھ گئی ہے اور بعض حالات میں جہالت کے نظریہ سے بھی زیادہ مہلک نتائج کی ذمہ دار ہے۔

مسطورۂ ذیل عبارت سے جدید مطالبۂ حقوق نسواں پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔

جدید نظریہ | عورت نے ابھی تک وہ تمام حقوق حاصل نہیں لئے جو مردوں کو حاصل ہیں اگرچہ

یہ صحیح ہے کہ حصولِ حقوق میں عورت کا قدم بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ قرونِ وسطیٰ سے انیسویں صدی کے شروع تک یورپ میں عورت کو کسی قسم کی قانونی ملکیت حاصل نہیں تھی اور اُن کی تربیت کا معاملہ گھر کا کھانا پکانے، بچوں کو پالنے، اور کپڑے سینے سے آگے اور کچھ نہ تھا۔

اب ہمارے اس زمانہ میں عورت نے اپنے حقوق کے متعلق طویل مسافت طے کرلی ہے اور "ولایاتِ متحدہ امریکہ" کی عورت تمام دنیا کی عورتوں سے زیادہ شاہراہ ترقی پر گامزن ہے۔ اور ان کی رفتارِ ترقی دنیا کی تمام عورتوں کی ترقی سے زیادہ تیز ہے۔ اسلئے کہ وہاں مدارس کے علاوہ یونیورسٹیوں تک میں اُن کی کثرت ہے، اور اُن کو ہر قسم کی سہولتیں حاصل ہیں اور عقد کے معاملات میں بھی اُنکے حقوق مردوں کے مساوی ہیں۔ اور ان کے زیرِ اثر وہ اپنے شوہر کے انتخاب میں اُسی طرح آزاد ہیں جس طرح مرد، بیوی کے انتخاب میں آزاد ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امریکہ کی عورت تمام مردوں کے برابر ہو جائے گی۔

اُن کے قریب قریب اب یورپ کی عورت بھی آتی جارہی ہے اور اب اکثر ملکوں میں مدارس اور یونیورسٹیوں کے داخلہ میں اُن کو سہولتیں حاصل ہو رہی ہیں۔ اور جون ۱۹۱۷ء میں برطانیہ کے دارالعوام میں عورت کو حقِ انتخاب سے بہرہ مند ہونے کا موقعہ حاصل ہوگیا ہے۔ اور اٹلی میں بھی یہ حق صاحبِ جائداد بیوہ عورت کو دیدیا گیا

اور مطالبۂ حقوق کی تحریک میں قوت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ممالک میں مختلف حالات ہیں۔ مثلاً انگلستان میں فرانس کے مقابلہ میں ان کے لئے زیادہ آسانی اور بہتر طریق کے ساتھ مواقع حاصل ہیں۔

اکثر مفکرین کا خیال ہے کہ عورت کی یہ رفتار بڑھتے بڑھتے حسب ذیل نتائج تک پہنچ جائے گی۔

(۱) عنقریب عورت کے اعمال بھی اُس "پیمانہ" سے جانچے جائیں گے جس پیمانہ سے مرد کے اعمال کی جانچ کی جاتی ہے، اور اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ابھی مرد اور عورت اپنے اعمال کو ایک نظر سے نہیں دیکھتے اور جو کچھ وہ کرتے ہیں اُس پر بھی دونوں کے لئے یکساں حکم نہیں کرتے۔

مصر میں مثلاً اگر مرد شب میں آدھی رات تک گھر سے باہر گذارے اور اس کا عادی بھی ہو تب بھی وہ کوئی قابل مواخذہ جرم نہیں سمجھا جاتا مگر اس کے برعکس اگر عورت کو کسی ایک دن بھی مغرب کے بعد باہر دیر ہو جائے تو درمیانی گھرانوں میں یہ بہت سخت جرم شمار کیا جاتا ہے اسی طرح اگر مرد اپنی شادی کے معاملہ میں کسی لڑکی کی جانب رجحانِ طبع ظاہر کرے تو یہ پسندیدہ بات سمجھی جاتی ہے، اور اگر اسی رجحان کی ابتدا لڑکی کی جانب سے ہو تو یہ بہت معیوب سمجھا جاتا ہے۔

تو قریب زمانہ میں یہ باقی نہ رہ سکیگا، اور بہت جلد دونوں کے اعمال ایک ہی نظر سے دیکھے جائیں گے، اور جس عمل کی وجہ سے "ایک صنف" مجرم سمجھی جاتی ہے اُس کے ارتکاب پر دوسری صنف بھی اُسی طرح حقیر و ذلیل سمجھی جائے گی، اور جس عمل کی وجہ سے مرد قابلِ تعریف سمجھا جاتا ہے عورت بھی قابلِ تعریف سمجھی جائے گی۔

(۲) امور خانہ داری میں بھی عورت کو وہی درجہ حاصل ہو جائے گا جو مرد کو حاصل ہے اور وہ تدبیرِ منزل کے علمی اور نظری دونوں طریقوں میں مرد کے مساوی سمجھی جائے گی۔

(۳) اُس کی تربیت آج کی تربیت سے بہتر طریق پر ہو سکے گی، اور وہ ترقی کے

اس درجہ تک پہنچ جائے گی کہ اپنی اولاد کا نشو و نما خرافاتی طریق کی بجائے علمی اصول پر کرنے لگے۔

(۴) بہت جلد اُس کو شوہر کے حقوقِ قانونی کے برابر حقوق مل جائیں گے اور عقدونکاح کے بارہ میں اُس کو وہی حقوق حاصل ہوجائیں گے جو امریکی عورت کو حاصل ہیں

(۵) اور ضرورت کے مواقع پر اُس کو سرکاری ملازمتیں بھی ملنے لگیں گی۔ مثلاً جبکہ عورت بیوہ ہو اور اُس کی حاجات کا کوئی نگراں موجود نہ ہو۔

بہرحال مطالبہ حقوق کی یہ رفتار بہت جلد اُن کو منزلِ مقصود تک پہنچا دیگی بشرطیکہ وہ جو کچھ حاصل کرتی جاتی ہیں اس کو خوبی کے ساتھ کام میں لاکر اپنے حق ہونے پر دلیل و برہان قائم کردیں۔

ورنہ اگر اُنھوں نے حاصل کردہ حقوق کے استعمال میں ابتری اور نااہلیت دکھائی تو یہ خود ان ہی کی راہ میں سنگ گراں ثابت ہوگا۔

ہندی اور مصری عورت اسلام نے "معدودے چند مسائل کے علاوہ" اگرچہ عورت کو تمام حقوق میں مردوں کے مساوی رکھا ہے مثلاً تعلیم کا حق دونوں کے لئے برابر رکھا ہے اپنی مملوکہ اشیاء میں قانونی تصرفات کا مردوں ہی کی طرح پورا حق عطا کیا ہے وغیرہ وغیرہ مگر عملاً وہ ان حقوق سے پوری طرح فائدہ نہیں اُٹھا رہی ہیں، ان کے اموال کی ذمہ داری یا کسی قریبی عزیز کے سر ہے اور یا کوئی وکیل اُس کی طرف سے تصرف، اور نفع پیدا کرنے کے لئے مختار ہے، اور خود ان کی اپنی رائے کو مطلق اُس میں دخل نہیں ہے، اور نکاح کے معاملہ میں صرف والدین ہی مجازِ کل ہیں اور اُن کی اپنی رائے کی قطعاً پرسش نہیں ہے اور اُس کو یہ بھی حق نہیں ہے کہ وہ ہونے والے شوہر کو ایک نگاہ دیکھ ہی لے، اور ولی اگر

اُن سے کسی قسم کا مشورہ بھی کرتا ہے تو وہ محض ایک رسمی صورت ہے اور بس، اور مرد اُن کو ایک لمحہ کے لئے اُس کی بھی اجازت نہیں دیتے کہ وہ معمولی حیوان کی طرح کھلی ہوا سے فائدہ اُٹھا سکیں، اور نہ اس کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ اپنی اولاد کے ساتھ باغات کی سیر کر سکیں، اور نہ اس کا اختیار دیتے ہیں کہ وہ اپنے شوہروں کے دوش بدوش تفریح گاہوں میں تفریح کر سکیں، اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ان امور کی جرات کر بیٹھے تو گویا اُس نے خود کو طعنوں، اور ملامتوں کے لئے نشانہ بننے کے لئے پیش کر دیا۔

اور مصر میں بہت کم لڑکیاں یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرتی ہیں اور ان کی تعداد کے اعتبار سے ثانوی مدارس میں بھی بہت کم پائی جاتی ہیں، اور ابھی تک انھوں نے یہ بھی نہیں سمجھا کہ اُن کے حقوق غصب کر لئے گئے ہیں تاکہ وہ ان کا مطالبہ کرنے پر آمادہ ہوئیں، اور اس جہل کی وجہ سے مرد خصوصًا تعلیم یافتہ "مرد" اُن کا کماحقہ احترام نہیں کرتے اور نہ اُن کے دلوں میں اُن کی وقعت قائم ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ ان (عورتوں) کے اندر ہم نشینی، اور ہم جلیسی کے خصائل نہیں پاتے، کیونکہ یہ بات تو جب ہی حاصل ہوتی ہے جبکہ میاں بیوی کے مزاج اور عقل وخرد میں کسی نہ کسی درجہ کا تناسب پایا جاتا ہو۔

عورت کو اپنے حقوق کے مقابلہ میں یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ اس پر کچھ "فرائض" بھی عائد ہیں، اس لئے اس کو جس طرح حقوق کے لئے جد وجہد کرنا ضروری ہے اُسی طرح فرائض کی ادائگی بھی واجب ہے، درحقیقت اُس کے اجتماعی فرائض مرد کے فرائض سے کسی طرح کم نہیں ہیں، اور اُس کی مسئولیت بھی بہت زیادہ ہے۔

کیونکہ وہ گھر کے امور میں جوابدہ ہے، اولاد کی پرورش کے بارہ میں جوابدہ ہے

اور حقِ آزادی کے استعمال میں جواب دہ ہے، پس اگر وہ اپنے ان فرائض میں کوتاہ ہے تو پھر جماعت کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اُس کے حقوق دہی میں کوتاہی اور تاخیر سے کام لے۔

اور جس قدر اُس کے حصولِ حقوق کی رفتار تیز ہوتی جاتی ہے اُسی نسبت سے اُس پر فرائض کی ذمہ داری بڑھتی جاتی ہے۔ مثلاً اگر اُس کو اپنی ملک میں حقِ تصرف حاصل ہوگیا ہے تو اُس کے ذمہ فرض ہے کہ وہ یہ سیکھے کہ کس طرح اُس میں تدبیر و تصرف کا استعمال کرنا چاہیئے، اور اگر اُس کو شوہر کے انتخاب کا حق مل گیا ہے تو اُس کا فرض ہے کہ قلبی رجحانات اور طبعی میلانات کے مقابلہ میں عقل اور فرزانگی کو کام میں لاکر حقِ انتخاب سے فائدہ اُٹھائے۔

الحاصل اگر ترقی کی رفتار یہی جاری رہی تو بہت ہی قریب وقت میں اُس کا رجحان تعلیم کی جانب بہت زیادہ بڑھ جائے گا۔ اور قوم، اور قومی حکومت، مجبور ہو جائیں گے کہ اُن کے لئے یونیورسٹیوں کے دروازے کھول دیں تاکہ تعلیم کے ذریعہ وہ یہ سمجھ سکیں کہ اُنکے حقوق کیا ہیں جن کا انھیں مطالبہ کرنا چاہیئے، اور اُن میں یہ طاقت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنی اولاد کو جسمانی، عقلی اور اخلاقی عمدہ تربیت دے سکیں۔

اسلامی نظریہ عورت کے بارہ میں "جدید علم الاخلاق" کے ماہرین کی جو رائے ہے ہم نے سطور میں بیان کی ہے اسلام اُسکو بھی حدِ اعتدال کے خلاف سمجھتا ہے اور اُس سے الگ ایک جُدا نظریہ رکھتا ہے اپنے امتیازی نصب العین اور نظام کے لحاظ سے "اسلام" نے عورت کے متعلق بھی "اعتدال" کی راہ اختیار کی ہے اور افراط و تفریط کی ظلمت سے اُس کو بچایا ہے۔

پس اسلامی "علمِ اخلاق" عورت کو مختلف حیثیات سے دیکھتا ہے اور اُن کے لئے جُدا جُدا احکام نافذ کرتا ہے۔

(۱) عورت انسان ہے۔ (۲) وہ اصنافِ انسانی میں سے ایک خاص صنف ہے۔ پھر

(۱) عورت ایک فرد ہے۔ (۲) وہ حیات اجتماعی کا ایک جزء ہے

وہ کہتا ہے کہ	عورت انسان ہے

عورت اُسی طرح "انسان" ہے جس طرح "مرد" انسان ہے اور انسانیت کے اس وصف میں دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔

یا ایھا الناس انا خلقنٰکم من ذکر و	اے انسانو! ہم نے تم کو مرد و عورت سے
انثیٰ وجعلنٰکم شعوباً وقبائل لتعارفوا	پیدا کیا ہے اور تم کو باہمی تعارف کے لئے
(البقر)	کنبوں اور قبیلوں میں بانٹ دیا ہے۔
وبثّ منھما رجالاً کثیراً ونساء	اور (اُن دونوں) مرد و عورت کے ذریعے
(نسار)	اُس نے بہت سے مرد و عورتیں (کائنات میں) پھیلا دیں

لہٰذا "حقِ انسانیت میں" بھی دونوں برابر ہیں اور انسانی حقوق میں دونوں کے لئے یکساں آزادی حاصل ہے، اور مرد کے مقابلہ میں اس اعتبار سے عورت پر کسی قسم کی ایسی پابندی عائد نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اس حق سے محروم یا مرد کے مقابلہ میں پست و مقہور سمجھی جائے۔

ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف	اور عورتوں کیلئے بھی اُسی طرح حقوق مردوں پر
(بقرہ)	ہیں جس طرح مردوں کے حقوق عورتوں پر ہیں
ھُنّ لباس لکم وانتم لباس لھن (بقرہ)	عورتیں تمہارے لباس ہیں اور تم عورتوں کے لباس ہو
وکان صلی اللہ علیہ وسلم یقول انما	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ
النساء شقایق الرجال	بلاشبہ عورتیں (حقوق انسانیت میں) مردوں
(رواہ احمد والترمذی)	

عن عمرو بن الاحوص عن النبی صلی	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
اللہ علیہ وسلم قال الا ان لکم علیٰ	آگاہ رہو بلاشبہ تمہارے حقوق تمہاری
نساءکم حقاً ولنساءکم علیکم حقاً	عورتوں پر ہیں اور اسی طرح تمہاری عورتوں
(الحدیث ترمذی ونسائی)	کے حقوق تم پر ہیں۔

اُس نے خیر وشر کے تمام اعمال میں مرد اور عورت کے لئے ایک ہی "پیمانہ" قائم کیا ہے اور جس پیمانہ کے ذریعہ مرد کی نیکی وبدی کا امتحان لیا جاتا ہے، اُسی کے ذریعہ سے عورت کی بھی آزمائش کی جاتی ہے۔

من عمل سیئة فلا یجزیٰ الا مثلہا	جو بُرا کریگا وہ اُسی طرح بدلہ پائیگا اور جو
ومن عمل صالحاً من ذکر او انثیٰ	نیکی کریگا مرد ہو وہ یا عورت گر مومن ہو تو یہی
وھو مؤمن فاولٰئک یدخلون الجنة	(ابدی فلاح) جنت میں داخل ہونگے (اور)
یرزقون فیہا بغیر حساب ۴۰/۴۳	وہاں بے حساب رزق پائیں گے۔
فاستجاب لھم ربھم انی لا اضیع	پس اُن کے پروردگار نے اُن کی بات مان
عمل عامل منکم من ذکر او انثیٰ	لی وہ یہ کہ تم میں سے جو مرد وعورت جس قسم کا
۳/۱۹۵	بھی عمل کریگا میں اُس کو ضائع نہ ہونے دونگا

اور اسی بنا پر اُس نے دونوں کے لئے طلب علم کو یکساں فرض قرار دیا۔

عن انس طلب العلم فریضة علیٰ کل	علم کا سیکھنا ہر مسلمان مرد وعورت پر
مسلم ومسلمة (جامع صغیر)	فرض ہے
عن ابی ھریرة قال رسول اللہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرائض
صلی اللہ علیہ وسلم تعلموا الفرائض ۔	اور قرآن کو سیکھو اور تمام انسانوں (مرد وعورت)

والقرآن وعلموا الناس فانی مقبوض (ترمذی)

کو سکھاؤ اس لئے کہ میں جلد تم سے جدا ہونے والا ہوں۔

اس نے ازدواجی بندش ''نکاح'' کے مسئلہ میں بھی عورت کی اقرار و انکار کو اسی طرح آزادی بخشی جس طرح ''مرد'' کو عطا کی۔

عن ابی هریرة عن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال لا تنکح الایم حتی تستامر ولا تنکح البکر حتی تستاذن (الحدیث) بخاری وغیرہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثیبہ کے قول اور کنواری لڑکی کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح جائز نہیں ہے

عن ابن بریدة عن ابیه قال جاءت فتاة الی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قالت ان ابی زوجنی من ابن اخیه لیرفع بی خسیسته قال فجعل الامر الیها فقالت قد اجزت ما صنع ابی ولکن اردت ان اعلم النساء انه لیس الی الآباء من الامر شیٔ (ابن ماجه وغیرہ)

حضرت ابن بریدہؓ فرماتے ہیں کہ ایک نوجوان عورت رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرے والد نے میرا نکاح اپنے بھتیجہ سے اس لئے کر دیا کہ اس ذریعہ سے اپنی مالی تنگی کو دور کرے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اختیار دیا کہ وہ اس نکاح کو باطل کر دے تب اس عورت نے کہا کہ میں اس نکاح کو باقی رکھتی ہوں اس عرض کرنے سے میری غرض یہ تھی کہ عورتوں کو بتا دوں کہ شریعت نے باپ کو بالغ لڑکی پر نکاح کے معاملہ میں زبردستی کا حق نہیں دیا

اور اس لئے اس نے سخت مجبور کن حالات میں جس طرح مرد کو ''طلاق'' کا حق دیا ہے اسی طرح عورت کو بھی یہ حق ''خلع'' کی شکل میں عطا فرمایا ہے اور بغیر شرعی یا معاشرتی مجبوری کے

دونوں کو ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔

اُس نے امور خانہ داری و تدبیر منزل میں مرد کی طرح عورت کو بھی ذمہ دار قرار دیا ہے

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ فالامام راع وھو مسئول عن رعیتہ والرجل راع فی اھلہ وھو مسئول عن رعیتہ والمرأۃ راعیۃ فی بیت زوجھا وھی مسئولۃ عن رعیتھا (بخاری ومسلم)	رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے ہر شخص ذمہ دار ہے اور ہر ذمہ دار اپنی رعایا کے بارہ میں جوابدہ ہے۔ پس امام راعی ہے اور وہ اپنی رعیت کے لئے جوابدہ ہے۔ اور مرد اپنے اہل کا راعی ہے اور وہ اس کے بارہ میں جوابدہ ہے اور عورت اپنے شوہر کے گھر کی راعی ہے اور وہ اپنی متعلقہ رعیت کے بارہ میں جوابدہ ہے۔
فان ارادا فصالاً عن تراضٍ منھما وتشاورٍ فلا جناح علیھما ۲/۲۳۳	پس اگر دونوں (میاں بیوی) اپنی باہمی رضا مندی اور مشورہ سے بچہ کا دودھ چھڑانا طے کرلیں تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اور اسی بنا پر اُس نے مالی، دیوانی، اور فوجداری "قانونی" حقوق میں اُس کو مرد کے مساوی ہی رکھا ہے۔ وہ مرد کی طرح مال و جائداد کی مالک ہوسکتی ہے اور اس میں ہبہ، بیع، رہن، اور ہر قسم کے تصرفات کرسکتی ہے، وہ اپنے حقوق کے حاصل کرنے کے لئے دیوانی عدالت میں ہر قسم کے دعاوی کرسکتی ہے وہ حدود و قصاص، اور تعزیری حقوق میں اپنے مخالف مرد پر حد جاری کراسکتی، قصاص لے سکتی، اور تعزیر اُسی طرح قائم کراسکتی ہے جس طرح مرد، عورت کے خلاف کراسکتا ہے۔

اور وہ ملکی صلح و جنگ میں، سیاسی و شہری معاملات میں، اسی طرح حقدار ہے جس طرح مرد حقدار ہے غرض تمام اس قسم کے معاملات میں وہ مرد ہی کی طرح سمجھی گئی ہے اور ان امور کی شہادت کے لئے۔ آیاتِ میراث، وصیت، مہر، آیاتِ حدود و قصاص، اور آیاتِ صلح و جنگ اور اسی سلسلہ کی تمام احادیث و جزئیات فقہیہ پیش کی جا سکتی ہیں۔ اگرچہ یہ مختصر اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں رکھتا۔ تاہم حسب ذیل شواہد قابل غور ہیں۔

للرجال نصیب مما ترک الوالدان	والدین اور رشتہ دار جو ترکہ چھوڑیں اس میں
والاقربون وللنساء نصیب (الآیۃ) (نساء)	مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی۔
وآتو النساء صدقاتھن نحلۃ	اور عورتوں کو ان کا حقِ مہر ادا کر دو
وعاشروھن بالمعروف	مردوں کو چاہیے کہ وہ اپنی عورتوں کے
1/19	ساتھ بہترین معاشرت کا ثبوت دیں۔
ومن آیاتہ ان خلق لکم من انفسکم	اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی
ازواجاً لتسکنوا الیھا وجعل بینکم	یہ ہے کہ تمہارے ہی نفوس سے تمہاری
مودۃً ورحمۃ	رفیقۂ حیات کو پیدا کیا تاکہ اسکے ذریعہ سے
30/21	تم سکونِ قلب حاصل کرو اور اس نے تمہارے
	درمیان محبت و رحمت کو پیدا کیا۔
عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت
علیہ وسلم قال اِنّ المرأۃ لتاخذُ	(جنگ میں) مسلمانوں کی جانب سے امان
للقوم (ترمذی)	دے سکتی ہے۔
قال ابن عباس انی لاتزین	حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے

لامرأتی کما تتزین لی
(رواہ ابن کثیر بمعناہ)

فرمایا کہ میں اپنی بیوی کے لئے اُسی طرح زیب وزینت کرتا ہوں جس طرح وہ میرے لئے زینت کرتی ہے۔

نیز اُس نے عورت کی تربیت کے لئے "علمی اصول" قائم کئے اور اُس کو جہالت وخرافتی زندگی سے نکالنے کے لئے بہترین تعلیم دی۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایما رجل کانت عندہٗ ولیدۃ فعلّمہا فاحسن تعلیمہا وادبہا فاحسن تادیبہا، ثم اعتقہا وتزوّجہا فلہ اجران (بخاری کتاب النکاح)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کے پاس کوئی باندی لڑکی ہے اور اُس نے اُس کو بہتر اور عمدہ تعلیم دی، بہتر اور عمدہ تربیت کی پھر اُس کو آزاد کردیا اور اپنی بیوی بنا کر (آزاد عورت کی برابر عزت افزائی کردی) اُسکے لئے دوہرا اجر وثواب ہے

نیز اُس نے سخت ضرورت وحاجت کے وقت "عورت" کو حفاظتِ عصمت کے لئے چند شرائط وحدود کے ساتھ باہر نکلنے اور کسبِ معاش کرنے کی بھی اجازت عطا فرمائی۔

یا ایھا النبی قل لازواجك وبناتك ونساء المومنین یدنین علیھن من جلابیبھن ذٰلك ادنیٰ ان یعرفن فلا یؤذین وکان اللہ غفورا رحیما

۳۳
۵۹

اے نبی۔ اپنی بیویوں، بیٹیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہدو کہ اپنے جسم پر چادریں لپیٹ کر (نکلا کریں) یہ طریقہ (شریف عورتوں کے) معلوم کرلینے کا زیادہ مناسب ہے اور پھر وہ ستلائے جانے سے محفوظ رہینگی اور اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے

وقل للمؤمنات يغضضن من ابصار	اے نبی مسلمان عورتوں سے کہدو (باہر
ھن ویحفظن فروجھن ولا یبدین	نکلتے وقت) اپنی نگاہیں پست رکھیں اور
زینتھن الا ما ظھر منھا ولیضربن	اپنی عصمت کی حفاظت کریں اور اپنی
بخمرھن علی جیوبھن (الآیۃ)	(جسمانی) زینت کو ظاہر نہ کریں سوائے اس
(نور)	حصۂ جسم کے جو خودبخود ظاہر ہے اور اپنی
	اوڑھنیوں کے پلو گریبانوں پر ڈالے رکھیں

عورت اجتماعی زندگی کا جزو ہے اور ان تمام حقوق کے علاوہ اُس نے عورتوں کو اجتماعی زندگی کے تمام علمی، اخلاقی اور ایمانی پہلوؤں میں مردوں ہی کے برابر رکھا ہے۔

والمؤمنون والمومنات بعضھم	مسلمان مرد، اور مسلمان عورتیں آپس میں ایک
اولیاء بعض یامرون بالمعروف	دوسرے کے دلی ہیں باہم کر بھلائی کی تو دت
وینھون عن المنکر ویقیمون الصلوٰۃ	دیتے، اور برائی سے روکتے ہیں، نمازیں
ویؤتون الزکوٰۃ ویطیعون اللہ	پڑھتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور اللہ
ورسولہ اولئک سیرحمھم اللہ	اور اُس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں،
ان اللہ عزیز حکیم	یہی وہ ہیں جن پر عنقریب خدائے تعالیٰ
	رحمت نازل کریگا بلاشبہ اللہ تعالیٰ غالب
	حکمت والا ہے۔

اِنّ المسلمین والمسلمات والمومنین	بلاشبہ مسلم و مومن مرد اور عورتیں اور اطاعت
والمومنات والقنتین والقنتات	گذار، راست گفتار، صبر کردار بارگاہ الٰہی
والصدقین والصدقت الصبرین	میں پست و زار، خیرات و مبرات کے

والصّٰبرٰتِ والخٰشعین والخٰشعات	ادا گزار، روزہ دار مرد وعورتیں، اور
والمتصدّقین والمتصدّقٰت والصّائمین	اپنی شرم گاہوں کے محافظ ، اور
والصّٰئمٰت والحٰفظین فروجھم والحٰفظات	خدا کی یاد میں کثیر الاذکار مرد وعورتیں،
والذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات	اللہ تعالیٰ نے ان ہی کے لئے بخشش اور
اعدّ اللہ لھم مغفرۃً واجراً عظیما	اجرِعظیم کو تیار کر رکھا ہے۔

عورت، مرد سے جُدا ایک صنف ہے عورت انسان ہے، عورت اپنے انسانی حقوق میں مرد کے مساوی ہے، عورت انسانی دنیا میں ایک مستقل فرد بھی ہے اور اجتماعی زندگی کا ایک جزء بھی، لیکن ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ عورت، مرد سے الگ ایک مستقل "صنف" ہے جس کو "صنفِ نازک" کہا جاتا ہے۔ لہذا فطرت نے نسلِ انسانی میں اس "جگہ" اُس کو مرد سے "جُدا" کر دیا ہے۔ اس لئے عورت "عورت" ہے مرد نہیں ہے اور مرد "مرد" ہے عورت نہیں لہذا جو "تمدن" عورت کے اس وصفِ خاص سے متعلق معاملات اور اس کے فطری تاثرات و تقاضا سے بے پرواہ ہو کر اس میں بھی اُس کو "مرد کے مساوی" رکھنا چاہتا ہے وہ قانونِ فطرت کی خلاف ورزی کرتا ہے، اور "اخلاق" کی بجائے "بداخلاقی" کا مرتکب ہوتا ہے۔

پس اسلام نے اپنی "اخلاقی تعلیم" میں عورت کو انسانی حقوق کے باوجود "صنفی" نزاکت وضعف کے اعتبار سے "مرد" کے مقابلہ میں وہی حیثیت دی ہے جو "کرخت" کے مقابلہ میں "نازک" کو ملنی چاہیے۔

اس لئے اُس نے بتایا۔

ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف	اور عورتوں کے حقوق مردوں پر اُسی طرح

وللرجال علیھن درجۃ		ہیں جس طرح مردوں کے عورتوں پر ہیں اور
	۲۲۸	مردوں کو عورتوں پر (فضیلت کا) ایک
		درجہ حاصل ہے۔

اور پھر خود ہی اُس درجۂ "فضیلت" کی تشریح بھی کردی۔

الرجال قوّامون علی النساء بما		مرد عورتوں کے سربراہ اور کارفرما ہیں۔
فضل اللہ بعضھم علیٰ بعض وبما		اس لئے کہ اللہ نے اُن میں سے بعض کو
انفقوا من اموالھم		بعض پر (خاص خاص باتوں میں) فضیلت
	۳۴	دی ہے نیز اس لئے کہ مرد اپنا مال (جو اُنکی
		محنت سے جمع ہوتا ہی) عورتوں پر خرچ کرتے ہیں

یعنی مرد کو عورت پر ایک "درجہ حاصل ہے اور وہ درجہ "قوّام" سربراہی اور کارفرمائی کا ہی اور اس فضیلت کے درجہ کے لئے "علت" بھی خود ہی بیان فرمادی "تاکہ غلط کاروں کو "غلط کاری" کے لئے افراط و تفریط کا بہانہ ہاتھ نہ آجائے" وہ یہ کہ یوں تو دونوں اصناف میں کچھ خاص خاص فضیلتیں ہیں جو دوسری صنف میں نہیں ہیں مگر یہ "فضیلت" کہ مرد اپنی زندگی کی محنت کا "سرمایہ" عورت پر خرچ کرتا ہے اور عورت بغیر "محنت" کے اُس سے فائدہ اُٹھاتی، اور مطمئن زندگی بسر کرتی ہے۔ ایک بڑی فضیلت ہے۔

نیز کون نہیں جانتا کہ ہر اجتماعی زندگی اپنے "نظام" میں ایک امیر "کارفرما" اور "سربراہ" کی محتاج ہے اور اس کے بغیر اجتماعی زندگی ناممکن ہے۔ اور عورت بھی انسانی اجتماعی زندگی کا ایک اہم جزو ہے۔ اور فطرت کی دی ہوئی صنفی کمزوریوں کی وجہ سے ریاست اور کارفرمائی کا درجہ حاصل نہیں کرسکتی اس لئے اس اجتماعی زندگی کے دوسرے

جز، "صنفِ کرخت" ہی کو یہ درجہ ملنا چاہئے تھا جو اُس کو عطا کیا گیا۔

قرآنِ مجید کے "اعجاز" کا یہ کرشمہ ہے کہ اُس نے اسی لئے اس کی تعبیر "قوام" سے کی "مولیٰ" اور "آقا" سے نہیں کی۔

اور اسی لئے اُس نے عورت کو "پردہ" کی تعلیم دی اور بتایا کہ اُسکے "صنفی وصف" کے پیشِ نظر اُس کی زندگی کا مطمحِ نظر پارکوں، ہوٹلوں، چمنستانوں، محفلوں، کلبوں اور بازاروں کی زینت بننا، اور گلگشت کرنا نہیں ہے۔

و قرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاھلیۃ الاولیٰ (نور)	اور اپنے گھروں میں بیٹھیں اور زمانۂ جاہلیت کی طرح زینتِ حسن و پوشاک نمایاں نہ کرتی پھریں

خطاب اگرچہ ازواجِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے لیکن ممانعت کی علت سب کو حاوی ہے اور گھر میں بیٹھ رہنے سے مراد بھی یہ ہے کہ بلا صحیح ضرورت و حاجت کے زینت کی نمائش کی خاطر نہ نکلیں نہ یہ کہ چار دیواری سے کسی حال میں نہ نکلیں۔

اور پھر نکلنے کی اجازت کو بھی اُن پابندیوں کے ساتھ مقید و مشروط کر دیا جو آیات غضِ بصر، اور سترِ زینت بذریعہ جلباب و خمار، میں بیان کی گئیں۔ اس لئے اگر صحت کی بقار کے لئے تفریحی مقامات میں جائیں تو اُن مقامات میں محرم کی معیت اور پردہ کی ان تمام شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو اسلام نے بقار و حفاظتِ عصمت کے لئے اُس کے ذمہ قرار دی ہیں۔

ورنہ تو اُس سے کہا گیا ہے۔

المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفہا الشیطان (ترمذی)	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت پردہ کی چیز ہے جب وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان

تاکتا ہے، یعنی اُس کو گمراہ کرنے کی تدبیریں

لا یخلون رجل بامرأۃ الا کان ثالثھما الشیطان (ترمذی)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی اجنبی مرد، اجنبی عورت سے تنہائی میں ملتا ہے تو اُن کے درمیان "شیطان" تیسرا [illegible]

اور عورت کی صنفی کمزوری کو بھی نہایت عمدہ پیرایہ میں ظاہر فرما دیا

قلن وما نقصان دیننا وعقلنا یا رسول اللہ قال الیس شھادۃ المرأۃ مثل نصف شھادۃ الرجل قلن بلیٰ قال فذلک من نقصان عقلھا الیس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلنا بلیٰ قال فذلک من نقصان دینھا

(بخاری جلد اول مع فتح الباری ص ۳۲۲)

عورتوں نے عرض کیا یا رسول اللہ عقل و دین کے اعتبار سے مردوں کے مقابلہ میں ہم میں کیا کمی ہے آپ نے فرمایا کہ صنفی کمزوری کی وجہ سے کیا تمہاری گواہی مرد سے نصف نہیں رکھی گئی (یعنی ایک مرد کے بجائے دو عورتیں شہادت دیں) عورتوں نے کہا بیشک ۔ فرمایا یہ نقصان عقل کی دلیل ہے اور کیا ایام کے زمانہ میں تم نماز اور روزہ سے محروم نہیں ہو عورتوں نے عرض کیا بیشک ۔ فرمایا یہ دینی [illegible]

بیشک اسلام نہ اس افراط کی اجازت دیتا ہے جو "آزادی حقوق" کے نام سے یورپ اور یورپ زدہ ملکوں میں عملاً پائی جاتی ہے اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انھوں نے عورت کی جنسی مساوات کے ساتھ ساتھ "صنفی مساوات" کو بھی تسلیم کر لیا۔ اس غیر فطری اور غلط روش کی بدولت "معاشرتی زندگی کی بربادی" کے جو عام منظر ان ملکوں میں نظر آتے ہیں اسکی صداقت کیلئے خود اُن ملکوں کی حکومتوں کی رپورٹیں اور اخلاقی مصلحین کی تحریریں اور تقریریں زندہ شہادت ہیں۔

اور نہ وہ اُس "تفریط" کا قائل ہے جس کی بدولت جہالت کے ہاتھوں عورت کے ساتھ ایک "باندی" - "مملوکہ" یا "حیوان" کا سا سلوک کیا جائے۔

بلکہ وہ "عورت" کا رتبہ بلند کرتا اور اُس کو انسانی حقوق میں مرد کے مساوی درجہ دیتا ہے، اور ساتھ ہی "صنفی خصوصیات" کے اعتبار سے بعض معاملات میں (مرد) کو

اُس پر درجۂ فضیلت بھی بخشتا ہے، وہ ایک طرف تو عورت کو مرد کی افضیلت کے انکار سے باز رکھتا ہے تو دوسری جانب مرد کو اُس فضیلت سے ناجائز فائدہ اُٹھانے سے روکتا اور فضیلت و قوامیّت کے بیجا استعمال کے ذریعہ جبر و استبداد اور وحشیانہ سلوک سے باز رکھتا ہے اوراس طرح دونوں کے درمیان صحیح توازن قائم کرکے عدل وانصاف کی راہ چلاتا ہے۔

قال رسول اللّٰہ علیہ وسلم استوصوا بالنساء خیراً (متفق علیہ)	رسول اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورتوں کے بارہ میں بھلائی اور بہتری کا سبق سیکھو۔
خیرکم خیرکم لاھلہ وانا خیرکم لاھلی ما اکرم النساء الا کریم ولا اھانھن الا لئیم (جامع صغیر صفحہ ۸۰ جلد ۱) (عن علیؓ)	تم (مردوں) میں سے بہترین وہ مرد ہے جو اپنے اہل کے حق میں بہتر ہے اور میں خود اپنے اہل کے حق میں بہتر ہوں، عورتوں کی عزت و حرمت وہی کرتا ہے جو خود شریف ہو اور عورتوں کی توہین وہی کرتا ہے خود ذلیل اور کمینہ ہو۔

اور جس طرح وہ عورتوں، اور مردوں کے حقوق پر بحث کرتا ہے اور دونوں جنسوں کو ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت و صیانت کا سبق سکھاتا ہے اسی طرح دونوں کو اُن کے مخصوص فرائض کی طرف بھی توجہ دلاتا، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایسا کرنے سے ہی "اجتماعی فلاح وخیر" کی راہ نکل سکتی ہے۔

ولا تتمنوا ما فضّل اللّٰہ بہ بعضکم علی بعض للرجال نصیب مما اکتسبوا وللنساء نصیب مما اکتسبن وسئلوا اللّٰہ من فضلہ	اور تم (مرد و عورت) کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں جو فضیلت خدائے تعالیٰ نے دوسرے کو دی ہے اُسکی آرزو نہ کرو کہ وہ تم کو کیوں نہ ملی۔ مردوں کے لئے اپنے عمل کا حصہ ہے اور عورتوں کیلئے اپنے عمل کا، اور اللہ

ان اللہ کان بکل شئ علیما ۔ سے اُس کے فضل کو طلب کرو بلاشبہ اللہ تعالیٰ

(نسار) ہر شے کا (حقیقی) عالم و دانا ہے۔

عورت کے صنفی اوصاف ۔ ولادت ، تربیتِ اولاد ، امور خانہ داری کی ولایت ، اور صنفی معاشرتی معاملات ہیں ، اور مرد کے صنفی اعمال مثلاً کسب معاش کی ذمہ داری ، جماعتی زندگی میں (قوام) سربراہ کار ہونیکی خصوصیت ، میدانِ جنگ میں عمومی دفاع کی ذمہ داری ، اہل و عیال کی عمومی صیانت و حفاظت ، ہیں ، ان معاملات میں دونوں میں سے کسی صنف کو اپنے فرائض میں صنفِ مقابل کی فطری خصوصیات کا آرزومند نہ ہونا چاہئے ، اور خدائے تعالیٰ کی دی ہوئی ان خصوصیات میں اپنے اپنے فرائض کو صحیح اور حقیقی وفاداری کے ساتھ انجام دیتے ہوئے خدائے تعالیٰ کے فضل و کرم کا آرزومند رہنا چاہئے کہ وہی ہر شے کی حقیقت کا دانا ہے اور اُسی نے جماعتی مصالح کے لحاظ سے ہر صنف کو خصوصی اعمال و کردار بخشے ہیں ،

نیز انتخابات میں رائے دہی ، ملازمتوں میں تقرری اور مجسٹریٹی وغیرہ امور ، جو آج مساوات ، اور حقوق نسواں کے سلسلہ میں جدید روشنی اور ارتقار کے نام سے پیش کئے جا رہے ہیں ، تاریخ کی نگاہ میں یہ نئی چیزیں نہیں ہیں اور نہ صرف جدید تہذیب و تمدن یا دماغی نشو و ارتقا کی پیداوار بلکہ ہزاروں سال پہلے بھی دنیا ان مناظر اور ان کے انجام کو دیکھ چکی ہے ۔ عراق یا بابل کے صفحۂ تاریخ پر نظر ڈالئے اور پڑھئے :-

> عورت کو میسوپٹامیہ (عراق یا بابل) میں تقریباً وہی مرتبہ حاصل تھا جو مرد کو تھا۔ تجارت مردوں اور عورتوں دونوں کا کام تھا۔ مجسٹریٹ ، گورنر ، جج ، دونوں ہوتے تھے تحریر سے دونوں واقف ، اور تحریر دونوں کا پیشہ تھا دونوں مندریں دیوتاؤں کی

خدمت کے عہدے پر مامور ہوتے تھے، اور پجارنیں امیر کبیر ہوتی تھیں، اور سوسائٹی میں بڑی معزز سمجھی جاتی تھیں، سو خلاصہ یہ کہ علاقہ میسوپٹامیہ (عراق) کی ریاستیں ان حیثیتوں سے بالکل آج کل کی نمونہ تھیں[1]۔

لیکن عراق کی یہی تاریخ بتاتی ہے کہ صنفی تقسیم کے قانونِ فطرت کو توڑ کر عراق نے اپنی معاشرتی اور گھریلو زندگی کو تباہ کر دیا تھا اور عورتوں کے درمیان عصمت اور بے عصمتی ایک اضافی شے ہو کر رہ گئی تھی۔

بہر حال عورت کے بارہ میں یہ انصاف ضروری ہے کہ وہ انسان سمجھی جائے اور یہ مان لیا جائے کہ اس کے بھی انسانی حقوق ہیں اور اُس پر کچھ فرائض بھی ہیں، ہمارا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت مرد کے تمام معاملات میں مساوی ہو جائے کہ معیشت کے پیشے اور ملازمتیں تک کرنے لگے، اس لئے کہ اگر عورتیں ان امور میں مشغول ہو جائینگی تو وہ گھر کی سعادت کھو بیٹھیں گی، اور اولاد کو تباہ کر ڈالیں گی، ہمارا مقصد تو یہ ہے کہ عورت، مرد کی شریک زندگی بن جائے امورِ خانہ داری کی تدبیر کرے، اولاد کی مصالح کا انتظام کرے — مرد اُس کو سمجھنے لگے، اور وہ مرد کو، اور دونوں کے درمیان ازدواجی خوشگواریوں کا صحیح احساس پیدا ہو جائے، اور یہ صحیح تعلیم کے بغیر ناممکن ہے۔

ہم عورت کے حقوق میں یہ بھی چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جس حد تک اُس کو اُسکے معاملات میں اجازت دی ہے اور دنیا سے بصیرت حاصل کرنے، اور اُس کے نشیب و فراز جاننے کو جن شرائط و حدود کے ساتھ حلال بتایا ہے اُس سے وہ پوری طرح فائدہ اُٹھا سکے، خلاصہ یہ کہ اُس کے ساتھ انسانوں کا سا معاملہ ہونے لگے، مال و متاع کا سا معاملہ نہ کیا جائے

---

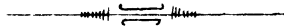
[1] یونیورسل ہسٹری آف ورلڈ جلد ا صفحہ ۳۷۰

اور یہ کہ مرد کا اُس پر جابرانہ تسلط باقی نہ رہے، کہ جب جی چاہا بغیر کسی سبب کے اُسکو طلاق دے کر باہر کر دیا، اور قرآنِ عزیز اور احادیثِ رسول کی بیان کردہ شرائطِ عدل سے بے پرواہو کر بلکہ اُن کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک سے زاید شادی کرنے کی اجازت سے فائدہ اُٹھالیا۔ اور دوسری کو معلق کر کے اُس کی زندگی کو تباہ کر دیا۔

اور یہ بھی لحاظ رکھا جائے کہ لڑکی کی شادی کے بارہ میں والدین تنہا اپنی رائے سے کام نہ لیں بلکہ جس کے شریک زندگی کا انتظام کر رہے ہیں صحیح حیا و شرم کے ساتھ اُس سے مشورہ کر لیں، اور اُس کی مرضی کے خلاف کسی کے ساتھ اُس کو شادی پر مجبور نہ کریں، البتہ اُسکو زندگی کے نشیب و فراز سمجھائیں، اور نصیحت کے ذریعہ اُس کی صحیح رہنمائی کریں۔

اس سلسلہ میں حقیقی خدمت یہ ہے کہ اُس کیلئے دینی اور دنیوی اور معاشرتی تعلیم کے ساتھ ساتھ اخلاقی تعلیم لازمی کر دی جائے تا کہ نیک عمل اُس کی عادتِ ثانیہ بن جائے، اور وہ خدائے تعالیٰ اور مخلوق دونوں کے حقوق سے بہرہ ور ہو سکے اور اُس کی اُمید و بیم کا تعلق صرف اللہ تعالیٰ ہی سے وابستہ ہو جائے۔

اگر ہم اس طریقِ کار کو اختیار کر لیں، تو پھر عورت صحیح معنی میں عورت بن جائے اور اُس کی صلاحیت سے کنبہ، اور قوم کی فلاح و بہبود پر بھی اچھا اثر پڑے اور وہ کامیابی اور کامرانی کے پھل پائے۔

فرض

"فرض" کا استعمال "حق" کے مقابلہ میں ہوتا ہے، پس جو چیز کسی کی ہمارے ذمہ چاہتی ہے وہ اُس کے لئے "حق" ہے اور ہمارے لئے فرض[1]۔

گذشتہ اوراق میں "فرض" کو ہم نے اسی معنی میں استعمال کیا ہے، مگر بسا اوقات "حق" کے تقابل کا لحاظ کئے بغیر ہی اُس کو استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اُس نے "اپنا فرض" ادا کردیا، یا فرض، ہم کو یہ "حکم" دیتا ہے، تو ظاہر میں یہاں "حق" کا مقابلہ ملحوظ خاطر نہیں ہوتا لیکن باریک بینی سے تجزیہ کرکے دیکھا جائے تو حاصل پھر بھی یہی ہے کہ وہ حق کا مقابل ہے مثلاً ایک مالدار شخص کے پڑوس میں ایک غریب و نادار خاندان کی نوجوان ناکتخدا لڑکی کی شادی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ والدین محتاج ہیں اور انتظام سے معذور۔ ایک متمول نے یہ حال معلوم کرکے اپنے صرف سے اُس کی شادی کردی، اور لڑکی کے والدین کو آنے والی تباہی سے بچا لیا تم نے جب سُنا تو کہا کہ اُس نے اپنا فرض ادا کردیا، حالانکہ اُس غریب خاندان کا اس متمول کے ذمہ کچھ قرض نہ چاہیئے تھا اور نہ کوئی حق اُس کے ذمہ عائد تھا، مگر پھر بھی تم نے "فرض" کا لفظ غلط استعمال نہیں کیا اس لئے کہ اس مسئلہ کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ قدرت نے اُس کی سرمایہ داری پر غریب ہمسایہ کا حق مقرر کیا ہے پس جب وہ اُس سے سبکدوش ہوتا ہے تو درحقیقت اپنا (فرض) ہی ادا کرتا ہے۔

اور بعض علماء اخلاق کا خیال ہے کہ اخلاق کے جس عمل پر "وجدان" آمادہ کرے اس کا نام "فرض" ہے۔

---

[1] یعنی اُس کا ادا کرنا ہم پر فرض ہے۔

فرائض کی تقسیم کا اسلوب کیا ہونا چاہئے؟ علمارِ اخلاق کا اس میں اختلاف ہے، بعض نے اس کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی ہے۔

(۱) فرائضِ شخصیہ۔ یعنی کسی شخص کی اپنی ذات پر جو فرض عائد ہوتے ہیں۔ مثلاً پاکیزگی اور پاکدامنی وغیرہ۔

(۲) فرائضِ اجتماعیہ۔ یعنی کسی شخص پر اپنی جماعت کے فرائض، جیسے انصاف، اور احسان وغیرہ،

(۳) انسان پر خدائے تعالیٰ کے فرائض۔ جیسا کہ عبادت الٰہی اور اعترافِ عبودیت، اور دیگر حقوق اللہ۔

درحقیقت یہ تقسیم جامع ومانع نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک کے بارہ میں بھی اگر باریک بینی سے کام لیا جائے تو ان تینوں اقسام میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ دیجا سکتی ہے مثلاً صفائی اس حثیت سے شخصی فریضہ ہے کہ اس شخص کی راحت وصحت اس پر قائم ہے اور اسی کو جب ہم اس حثیت سے دیکھیں کہ فرد کی صحت وراحت کا اثر جماعت پر پڑتا ہے تو یہ اجتماعی فریضہ بن جاتا ہے، اور اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ ایسا کرنا خدائے تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے تو یہی خدائی فریضہ ہو جاتا ہے۔

اور بعض علمار نے اس کو صرف دو قسموں پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) ایسے محدود فرائض: جو ہر ایک شخص پر یکساں عائد ہوں، اور ہر ایک کو انکا مکلّف بنایا جا سکے، نیز ان کے لئے "قومی قانون" وضع کیا جا سکے اور اگر کوئی شخص ان کی خلاف ورزی کرے تو اس پر سزا کے لئے بھی قوانین وضع ہو سکیں۔ مثلاً یہ حکم کیا جائے کہ "قتل نہ کرو" "چوری نہ کرو"

اس قسم کے فرائض میں اخلاق، اور قانون، دونوں کا مطالبہ مساوی ہے۔

(۲) غیر محدود فرائض، ان کا کسی بھی قوم کے وضع قوانین کے تحت میں آنا ناممکن ہے، اور اگر اُن کو وضع کرنے کی سعی بھی کی جائے تو سخت نقصان کا باعث ثابت ہوں، اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ اُن کی کسی مقدار کو معین کیا جا سکے۔ مثلاً "احسان"، کہ اس کی مقدار و اندازہ کا معاملہ زمانہ، مقام، اور افراد و اشخاص کے ظرف، کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔

پہلی قسم ایسے بنیادی فرائض پر مشتمل ہے جن پر "جماعت"، کے بقار کا انحصار ہے اور اگر ان کو نظر انداز کر دیا جائے اور اُن پر کڑی نگرانی نہ رکھی جائے تو جماعت کا حال کبھی درست اور اصلاح پذیر نہیں ہوسکتا، اور ہر وقت ہلاکت اور تباہی کا خطرہ ہے ـــ دوسری قسم اُن فرائض سے متعلق ہے جس پر "جماعت"، کی ترقی اور بہبود کا مدار ہے۔

مگر پہلی قسم جس قدر اہم ہے دوسری قسم اُسی قدر بلند اور عظیم المرتبہ ہے۔ اس لئے کہ پہلی قسم پر قانون کی دسترس ہو اور اسکا نفاذ بآسانی قانون کی راہ سے کیا جاسکتا ہے لیکن دوسری قسم اس سے بالاتر "وجدان"، اور "ضمیر"، کے زیر اثر ہے اور اسکے نفاذ کا معاملہ قانونی دسترس سے باہر ہے۔ مثلاً انصاف پہلی قسم میں شامل ہے اور احسان دوسری میں۔ اور ظاہر ہے کہ انصاف پر جماعتی زندگی کا انحصار ہے اور احسان جماعتی اساس و بنیاد کی مضبوطی اور استحکام کا باعث ہے اور اس کا وجود انصاف کے وجود کے بغیر ناممکن۔ تاہم انصاف، قانونِ وضعی کے زیر اثر ہے مگر احسان اُس سے بالاتر صرف وجدان اور ضمیر کے زیرِ فرمان۔

یہ بھی واضح رہے کہ لوگوں پر "فرائض"، کا بار مختلف صورتوں سے عائد ہوتا ہے اسلئے کہ زندگی کے حالات میں سے ہر ایک حالت ایک مستقل فرض کو چاہتی ہے۔

دراصل اس دنیا کے لئے انسان کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کشتی کے لئے دریا

اور لشکر کے لئے لشکری۔ اور ہر ایک انسان کا دنیائے انسانی پر کچھ حق بھی ہے اور اُس پر دوسروں کے لئے کچھ فرض بھی عائد ہوتا ہے۔ اور جبکہ انسانی زندگی اپنی کیفیات و حالات کے اعتبار سے مختلف صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے تو اُس سے یہ فرائض بھی مختلف صورتوں اور حالتوں میں وجود پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً۔

(۱) باعتبار امارت و غربت اور توسطِ معیشت

(۲) بلحاظِ راعی و رعیت

(۳) باعتبار اعمالِ دماغی مثلاً معلّمی، قضا، اور انصاف

(۴) اور بلحاظ حرفہ و پیشہ مثلاً حدّادی، خیاطی، اور نجاری

یہی وجوہ اور اعتبارات ہیں جو فرائض میں اختلاف کا باعث بنتے ہیں، اسلئے کہ جو چیز حاکم پر فرض ہے وہ رعیت کے فرض سے الگ اور جدا فرض ہے اسی طرح جو فرض مالدار پر عائد ہے وہ اس فرض سے الگ ہے جو غریب پر عائد ہوتا ہے۔

بہرحال ایک انسان کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو انجام دے اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں کسی فرض کو بھی حقیر نہ جانے، کیونکہ بہت سے چھوٹے چھوٹے فرض کسی بڑے فرض کے لئے مدار ثابت ہوتے ہیں۔

مثلاً شارعِ عام یا گلی کوچوں میں جھاڑو دینے والے کے فرض کو کبھی بھی ہم کو حقیر اور ذلیل نہ سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ اس چھوٹے سے فرض پر اکثر انسانوں کی زندگی کا مدار، اور اُن کی تندرستی کی بہتری کا انحصار ہے، اور بسا اوقات لکڑی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کو توڑ دینا کبھی ساری کشتی کے ڈوب جانے کا باعث بن جاتا ہے، جیسا کہ سکّان کی لکڑی کو توڑ پھینکنا، یا جیسا کہ ایک لمحہ کے لئے ایک چھوٹے سے پُرزہ کے گم ہوجانے سے سارا جہاز چلتے چلتے رک جاتا

ہے مثلاً زیلک کا گم ہو جانا۔

ادائے فرض ہر ایک انسان کے ذمہ ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو ادا کرے۔ اس لئے کہ وہ اس دنیا میں صرف اپنے ہی لئے زندہ نہیں ہے بلکہ اپنے اور دنیائے انسانی، دونوں کی خدمت کے لئے زندہ ہے، اور اس خدمت کی سعادت، ادائے فرض ہی سے انجام پاتی ہے پس ایک طالب علم کا اپنے خاندان، اور اپنے مدرسہ کے فرائض کو بخوبی ادا کرنا، اُس کے والدین کی سعادت و راحت کا باعث ہے اور ایک صاحب دولت کا اپنے تمول کی وجہ سے عائد شدہ فرض کو شفاخانے تعلیمی اداروں کیلئے اوقاف وغیرہ کی شکل میں ادا کرنا انسانوں کی راحت کا سامان مہیا کرتا ہے اور اس کے برعکس چور اور شرابی کا وجود — اپنے فرائض کی انجام دہی نہیں کرتے، اور قانونِ مذہبی و ملکی کی ہتک کرتے ہیں، پبلک کے لئے مصائب اور بدنصیبی کا باعث ہے۔

غرض عالم بقا، اور اس کی ترقی کا انحصار صرف ادائے فرض پر ہے کیونکہ اگر قومیں اپنے تمام فرائض سے سبکدوش ہو جائیں، یا اُن میں کوتاہی کرنے لگیں تو یہ سارا عالم تباہ ہو کر رہ جائے۔

مثلاً اگر قرضدار اپنے قرضخواہ کا قرض ادا کرنے سے انکار کر دیں، اور طلبہ علم، علم سیکھنے سے، اور اہلِ خاندان اپنے خاندانی فرائض کی ادائیگی چھوڑ بیٹھیں تو اس دنیا پر بہت جلد فنا کے بادل گھر جائیں اور تھوڑے ہی عرصہ میں وہ تباہ و برباد ہو کر رہ جائے، لہٰذا کسی قوم کی ترقی اور نشوونما اُس کے ادائے فرض ہی سے پہچانی جاتی ہے۔

ازبس ضروری ہے کہ ہم فرض کو "فرض" سمجھ کر ادا کریں اور یہ سمجھ کر ادا کریں کہ یہ ہمارے ضمیر کی آواز ہے کسی لالچ و طمع، یا حصولِ شہرت کی غرض سے نہ کریں، جو لوگ نیکی یہ سمجھ کر

کرتے ہیں کہ آج ہم اس کے ساتھ کریں گے تو کل یہ ہمارے ساتھ کرے گا تو وہ ایسے تاجر ہیں جو آج فروخت کرتے ہیں اور کل اُس کی قیمت وصول کر لیتے ہیں۔

ہماری "مثلِ اعلیٰ"، تو یہ ہے کہ ہم ترقی میں اس قدر بلند ہو جائیں کہ لوگوں کے ساتھ حُسنِ سلوک کرنے میں ایسا لطف آنے لگے جیسا کہ کسی شخص کو اپنے ساتھ بھلائی ہوتے دیکھ کر لذت و لطف آتا ہے، ہم تو ابوالعلاء معرّی کے اس قول کے حامی ہیں۔

فلا هطلت علیّ ولا بارض   سحائب لیس تنتظم البلادا

مجھ پر اور میری زمین پر وہ بادل نہ برسیں جو اپنی بارانی میں شہروں کو شامل نہ کریں

بلکہ ماردوی تو اس سے بھی آگے کہتا ہے

ادعو الی الدار بالتصادل ظمآء   احق بالرّی لکنّی اخوکرم

میں باوجود پیاسے ہونے، اور سیرابی کا سب سے زیادہ استحقاق رکھنے کے لوگوں کو اپنے گھر دعوت دیتا ہوں کہ آئیں اور سیراب ہو جائیں۔ (حالانکہ میں خود پیاسا ہوتا ہوں اور سیرابی کا زیادہ مستحق ہوں) اس لئے کہ میں بہت سخی واقع ہوا ہوں۔

اور ایسا بارہا ہوتا ہے کہ ادائِ فرض ہمارے لئے سخت مصائب کا باعث بن جاتا ہے اور ہمارے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم اس کو برداشت کریں، اور وہ ہم سے زبردست قربانی اور فداکاری کو چاہتا ہے اور ہمارے لئے اُس کا پیش کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

مثلاً ایک منصف حاکم کبھی اپنے دوست اور عزیز کے خلاف حکم دینے پر مجبور ہوتا ہے حالانکہ ایسا کرنے سے اُس کو سخت اذیت پہنچتی ہے اور کبھی انصاف مجبور کر دیتا ہے کہ وہ بعض اشخاص کو اپنا دشمن بنالے، یا کسی اور قسم کی مصیبت اپنے سر کرلے اور خود کو اس کا ہدف بنالے۔

اور ایک سپاہی قوم پر فدا ہونے کے لئے اپنی جان تک کو خطرہ میں ڈال دیا کرتا ہی اور اگر کشتی گرداب میں پھنس جائے تو ملاح کے لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اُس وقت تک اس سے جدا نہ ہو جب تک کل اشیاء اور تمام انسان اُس ہیں سے کسی حفاظت کی جگہ منتقل نہ ہو جائیں، کیونکہ وہ ان کا نگہبان ہے۔

اور بعض مرتبہ ایک شخص کا صاف صاف اپنی رائے ظاہر کر دینا، اس کے لئے بنیادی دلائل پیش کرنا ــــ اُس کو منصب وغیرہ تک سے محروم کر دیتا اور اُس کو ہر قسم کے جائز فائدہ سے نا اُمید کر دیا کرتا ہے تاہم ان تمام امور میں جس قدر بھی مصائب و آلام پیش آئیں ہم کو برضا و رغبت ان کو انگیز کرنا اور اُن پر قربان ہو جانا چاہئے۔ اور بغیر خوف و خطر قلب و ضمیر کے فیصلہ کو تمام نتائج پر فوقیت دینی چاہئے۔

البتہ دو باتوں پر خصوصیت سے توجہ دلانا ضروری ہے اس لئے کہ اکثر ان ہی کے متعلق لوگ غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

اول۔ یہ کہ "قربانی" بذات خود کوئی مقصود شئے نہیں ہے، اور نہ وہ خود کوئی "غرض و غایت" ہے جس کا حاصل کرنا انسان کی زندگی کا مقصد ہو، بلکہ وہ ایک سرتاسر رنج و الم ہے جس سے اُس وقت تک بچتے رہنے کی سعی کرنی چاہئے جب تک اُس کے پیچھے کوئی خیر و فلاح کا مقصد نہ ہو۔ لہذا تارک الدنیا راہبوں کا یہ عمل کہ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ نعمتوں سے نفس کو محروم کر دینا، اور صرف دُکھ کو ثواب سمجھ کر پلاس ڈاٹ کا لباس پہننا اور انسانی آبادی سے کٹ کر پہاڑوں اور غاروں میں جا بیٹھنا، ایک ایسی غلطی ہے جس سے نہ دین راضی نہ عقل خوش۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کی نذر کو رد فرما دیا تھا جس نے دھوپ

میں کھڑے ہو کر روزہ پورا کرنے کی "نذر" مانی تھی، آپ نے فرمایا کہ "روزہ" پورا کرو
اور دھوپ میں ہرگز کھڑے نہ ہو، اور یہ اسی لئے کہ اللہ تعالیٰ نے خواہ مخواہ نفس کو عذاب
میں مبتلا کرنے کو اپنے تقرب کا باعث نہیں بنایا، اور نہ محض مشقت اللہ تعالیٰ کی رضا
کا سبب ہو سکتی ہے، بلکہ اُس کی رضا کا تعلق نیک عمل سے ہے جو کبھی مشقت و تکلیف کا باعث
بھی بن جاتا ہے، اور عام طریقہ سے لوگوں کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ "الثواب علی قدر المشقۃ"
ثواب مشقت و تکلیف کی مقدار سے ملتا ہے۔ یہ قول صرف اس جگہ صحیح ہو سکتا ہے کہ "عملِ
مقصود" خیر ہو اور بغیر مشقت و تکلیف کے حاصل نہ ہو سکتا ہو۔

(۲) ہر ایک "فرض" کے لئے ہر قسم کی قربانی ضروری نہیں ہے بلکہ فرض اور
قربانی کے درمیان "مقابلہ" کرنا چاہیے، کیونکہ یہ عقل کی بات نہ ہوگی کہ دانتوں کی تکلیف
سے بچنے کے لئے انسان اپنی زندگی کو قربان کر دے۔ البتہ عمدہ اور کثیر پھل حاصل کرنے
کے لئے درخت کی شاخ تراشی عقلاً ایک ضروری بات ہے۔

اسلئے جب کبھی کوئی خیر، جس کے لئے ہم عملی جد و جہد کر رہے ہیں، قربانی سے بلند
تر ہو تو ایسی حالت میں اُس قربانی کا پیش کرنا ازبس ضروری ہے۔ ایک مریض کے ازالۂ
مرض، اور اُس کے خاندان کے لئے مسرت و خوشی کے سامان پیدا کرنے کے لئے طبیب
کا بے خواب ہونا، اور گرم و سرد کی تکلیف اُٹھانا فرض ہے۔ اسی طرح لوگوں کی ہدایت کے
لئے کسی کتاب کی تصنیف و تالیف اور اُن کی خیر و فلاح میں اضافہ کی خاطر جدید اکتشافات
کے لئے ایک عالم کا اپنی لذت و راحت کو قربان کر دینا فرض ہے اور اسی طرح ایک سپاہی
کا فرض ہے کہ وہ اپنی قوم کی حیات و بقاء کے لئے خود کو قربان کر دے، اسی طرح
اور ہزاروں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔

"فرض" اور "قربانی" کا یہ مقابلہ کبھی تو صرف معمولی نظر و فکر اور سرسری بحث سے انجام پاجاتا ہے اور کبھی اپنے حسن و قبح میں قریب قریب ہموزن ہونے کی وجہ سے باریک بینی اور غور و فکر کا محتاج ہوتا ہے۔ مثلاً دونوں کے حسن یا دونوں کے قبح میں اگر قریباً ۸/۹ سے ۱/۹ تک کی نسبت پائی جاتی ہو تو ایسی حالت میں کسی ایک کو ترجیح دینا نہایت مشکل ہے یعنی فرض میں اگر ۸/۹ درجہ کی "خیر" پائی جاتی ہے اور اس کے لئے ۱/۹ درجہ کی قربانی کی جائے تو ایسی صورت میں انتہائی غور و فکر اور دوررس انجام بینی کو کام میں لانا ضروری ہے محض سرسری فیصلہ باعثِ سعادت نہیں ہوسکتا۔ اور جب تک حق منکشف نہ ہوجائے مسلسل اس کے لئے ساعی رہے۔ اور جب اُس پر یہ واضح ہوجائے کہ قربانی باعثِ خیر و فلاح ہے تو اُس وقت اُس کو پیش کرنا اہم فرض بن جاتا ہے۔ کیونکہ یہ امر روزِ روشن کی طرح ظاہر ہوچکا ہے کہ "فرد" جماعتی اور قومی جسم کا ایک عضو ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ دیگر اعضاءِ جسم کے درد و مصیبت میں مبتلا ہونے کے باوجود ایک عضو راحت و آرام میں بسر کرسکے۔ اور کوئی عضو بھی اس طرح تمام غذا کا مالک نہیں ہوسکتا کہ باقی تمام اعضاء بھوک کی مصیبت میں مبتلا رہیں۔

غرض جس قدر مقصد و نصب العین بلند سے بلند تر ہوتا جائے گا اُس کے لئے اُسی درجہ کی قربانی پیش کرنا بڑے سے بڑا فرض قرار پائے گا۔

زندہ قوموں کا یہی دستور ہے کہ اپنی سلبِ آزادی کے دفعیہ اور مقابلہ، اور اپنی شخصیت کے بقا و تحفظ کے لئے اپنے ہزاروں اور لاکھوں نونہالوں کو قربان کردیا کرتی ہیں، اور اپنے اہم مقصد کے پیش نظر اہم سے اہم قربانی، اور زیادہ سے زیادہ مصارف و اخراجات کو ہیچ سمجھتی ہیں اور بڑے بڑے رہنماؤں کی "سیرت" اسی قسم کی قربانیوں کا بیش بہا ذخیرہ ہے۔

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ جب تک عظیم الشان قربانیاں پیش نہ کرے کوئی شخص رہنما یا قائد نہیں بن سکتا۔

ایثار و قربانی کا یہ معرکہ کبھی اُن اصول و نوامیس کے اعلان کی بدولت پیش آتا ہے جس کے مقابلہ میں رائے عامہ کی مخالفت کا ہنگامہ موجود ہو۔ اور کبھی اُس دشمن کے مقابلہ میں جو اُس کی قوم اور اُس کی جماعتی زندگی کو تباہ و برباد کر دینا چاہتا ہے۔ اور یا اُن دینی و مذہبی عقائد و اصول کی خاطر جن کو رسم و رواج یا ناسازگار حالات نے بدل ڈالا ہے اور یا پھر ایسے علمی مسائل کی تحقیق اور اکتشافات کے سلسلہ میں، جو سخت بحث و مباحثہ اور جنگ و جدل کا سبب بن گئے ہوں۔ یہی ایثار و قربانی ان امور کو روشن اور دوبارہ زندگی بخشتے ہیں۔ اور یہی بڑوں کے بڑے ہونے کے لئے ذمہ دار اور رازدار ہیں۔ اس لئے کہ حق و صداقت کی بلندی کے لئے اُن کا جدوجہد کرنا اور اُس کی خاطر طرح طرح کے سخت مصائب و آلام کا شکار بننا، اور اُن پر غالب آنے کے لئے ہمہ قسم کے خطرات کو انگیز کرنا، اُن کے ذاتی جوہر و ملکات کی ترقی کا باعث بنتے، اور اُن کو حصول مقاصد میں صبر کا عادی بناتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس جس شخص کی زندگی کا معیار، راحت کوشی اور نعمتوں اور لذتوں سے لطف اندوزی ہو جائے اور ان ہی کا دلدادہ اور شیدائی بن جائے تو وہ ہرگز "رہنما" یا "بڑا" نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وہ باقی حصہ زندگی میں اس قابل ہی نہیں رہتا کہ کسی بڑے کام اور اہم مقصد کی خاطر مصائب جھیل سکے۔

ضروری فرائض

انسان پر اللہ تعالیٰ کے فرائض

ہم اپنے اندر ایک "قوتِ ارادی" پاتے ہیں جو ہماری حرکت و سکون پر کارفرما نظر آتی ہے لیکن غور و فکر کے بعد یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ کائنات پر ایک ایسی قوت (ہستی) کارفرما ہے جو تمام قوائے ارادی اور اُن کے احوال و تلوّن، بلکہ اُن کے وجود و بقاء کا باعث و سبب ہے۔ اور نظامِ عالم کی یہ باریکیاں اور نیرنگیاں، اور اُس کے غیر متبدل نوامیس و قوانین اور عظیم الشان نظم و انتظام، سب اُسی کے یدِ قدرت کی کارسازی کا نتیجہ ہیں اور وہی اُن کا بھیدی اور رازداں ہے۔

ذرا ستاروں کی گردش کا حیرت زا اور باریک نظام دیکھئے۔

لا الشمس ینبغی لھا ان تدرک	نہ سورج کی یہ مجال کہ وہ چاند کو پکڑ سکے اور
القمر ولا اللیل سابق النھار	نہ رات، دن سے آگے نکل جانے والی، اور
کل فی فلک یسبحون ۝ (یٰس)	ہر ایک اپنے مرکز پہ تیر رہے ہیں۔

اور فصلوں کا یکے بعد دیگرے وجود اور ان کی عجوبہ کاریاں دیکھئے اور نباتات و حیوانات کی حیرت زا زندگی پر نگاہ ڈالئے۔

وجعلنا لکم فیھا معایش	ہم نے زمین میں تمہارے گزر اوقات کے سامان پیدا کئے
فیھا فاکھۃ والنخل ذات الاکمام	اس زمین میں میوے ہیں اور خوشہ والی کھجوریں
والحب ذوالعصف والریحان ۱۲/۵۵	اور بھُس دالا غلہ اور خوشبودار پھول ہیں۔

وان لکم فی الانعام لعبرۃ نسقیکم	اور چوپاؤں کے بارہ میں بلاشبہ تمہارے لئے نظر
مما فی بطونہ من بین فرث ودم	عبرت ہے وہ (خدا) تم کو اُن کے اُس خالص
لبناً خالصاً سائغاً للشاربین ٭ ومن	دودھ سے سیراب کرتا ہے جو اُن کے پیٹ میں
ثمرات النخیل والاعناب	گوبر اور خون کے درمیان پیدا کیا گیا ہے، وہ
تتخذون منہ سکراً ورزقاً	پینے والوں کیلئے بیحد خوشگوار غذا ہے، اور کھجور
حسناً ان فی ذلک لآیۃ لقوم	کے پھلوں اور انگور سے (عبرت حاصل کرو) تم اُس سے
یعقلون (النحل)	نشیلی چیزیں، اور عمدہ غذا حاصل کرتے ہو، ان تمام

چیزوں میں اُن لوگوں کے لئے جو عقل والے ہیں نشانی ہے

اس ہستی کو، جو صاحبِ قوت ہی نہیں ہے بلکہ خالقِ کائنات اور مالکِ کونین ہے خدا کہتے ہیں۔

اسی ہستی کی بدولت ہم ہر شے کو اپنے لئے، اپنی زندگی کے لئے، صحت وتندرستی کے لئے، حواس کے لئے، زندگی کی ہر پناہ کے لئے، اور اقسام وانواع کی نعمتوں کے حصول کے لئے اختیار کرتے، اور حاصل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم پر اُس کی بزرگی وبرتری کا اعتراف، اُس کی محبت اور اُس کا شکر، واجب اور فرض ہے، ہم اُس کو دوست رکھتے ہیں اس لئے کہ وہ تمام بھلائیوں کا مصدر ہے، اور وہی اپنی قدرت سے ہماری ہستی کا موجد اور ہمارے کمالات کے لئے ممد ومعاون ہے، ہم اُس سے محبت کرتے ہیں اس لئے کہ وہ کامل الوجود ہے اور ایسا صاحبِ کمال ہے جس کے کمال کی کوئی حد وغایت نہیں ہے اور ہم اُس سے عشق رکھتے ہیں اس لئے کہ ہماری سلیم فطرت کا یہی تقاضہ ہے۔

پس ہر ایک انسان اپنی فطرت سے یہ شعور پاتا ہے کہ وہ اپنے خالق کے سامنے

سرِ نیاز جھکائے اور مصائب کے وقت اُس کے سامنے تضرع اور زاری کرے اور برائیوں کے دور کرنے کے لئے اُسی کے سامنے گڑ گڑائے، اور وہ اس سے التجا کرنے میں تسلی پاتا، اور مصائب کے وقت تسکین و راحت محسوس کرتا ہے اور اُس کا یہ جذبہ اُس کو "عمل" پر شجاع و بہادر بناتا، اور حسبِ ضرورت قربانی پر آمادہ کرتا ہے۔

اور اُس کی محبت کے مختلف آثار و لوازم میں سے ایک بہترین نشان" اُس کی عبادت گذاری بھی ہے جو اظہارِ عبودیت و بندگی کا عمدہ ذریعہ ہے اور یہ عبادات اُسی حالت میں "خیرِ اعظم" ہیں جبکہ عشق و محبت کی آگ اُن کا باعث ہو اور جذبۂ ادائے فرض اُس کو ان کے لئے آمادہ کرتا ہو۔ ورنہ بغیر اس کے وہ محض ایسی حرکات، صورتیں، اور شکلیں ہیں جن میں کوئی روح نہیں ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کی شکر گذاری کے بہترین طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ انسان "اخلاقی قوانین، اور اُن کے مقتضیات کے مطابق اعمال" کے سامنے سرِ تسلیم خم کرے ــــ یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو وجود بخشا اور اس کی سعادت کو چند چیزوں مثلاً سچائی انصاف، اور امانت، وغیرہ پر قائم فرمایا۔ اور اسی طرح اُس کی بدبختی اور بربادی کو بھی چند چیزوں، جھوٹ، ظلم اور خیانت وغیرہ کے ساتھ وابستہ کیا اور پھر جو شے سعادت تک پہنچا دے اُس کے کرنے کا حکم دیا، اور اُس کا نام "خیر" رکھا اور جس سے بدبختی پیدا ہو اُس سے منع فرمایا، اور اُس کا نام "شر" تجویز کیا۔

اور جو امور انسان کی سعادت کا باعث بنتے ہیں یہی "اخلاقی قوانین" کہلاتے ہیں، پس اسی لئے اُن کا مخالف خدا کا نافرمان، اور اُس کی نعمتوں کا منکر ہے، اور اُن کا فرمانبردار خدا کے حکم کا فرمانبردار اور اُس کے فرض کا ادا گذار ہے۔

جب یہ عقیدہ انسان کے دل میں راسخ ہو جائے کہ "اخلاقی قوانین" کی اطاعت درحقیقت امرِالٰہی کی اطاعت ہے تو پھر اُس سے ان اعمال کا صدور ایسی قوت کے ساتھ ہوگا جو ان اعمال کے اثر کو بیحد موثر اور ان کے نفع کو بیش از بیش بنا دے گی۔

اسی لئے یہ حقیقت ہے کہ اکثر اشخاص "جو کہ حق کی حمایت کے لئے جان تک دیدیتے ہیں اور ہمہ قسم کے مصائب و خطرات کے باوجود اُس کو مضبوطی کے ساتھ گرفت کئے ہوئے ہیں یا جو حصولِ فضیلت کے لئے اپنے نفس کو فداکاری کے حوالہ کر چکے ہیں"، اُن کے قلوب اللہ تعالےٰ کی محبت اور اُس کے فریضۂ اطاعت سے معمور ہیں، اور اُن کے دل و جگر میں شجاعت و بہادری کی ایک ایسی آگ بھڑکی ہوئی ہے کہ جس کی تسکین صرف اُس کی رضا جوئی اور اُسکے شوقِ وصل کے آبِ حیات ہی سے ممکن ہے۔

فریضۂ انسانیت قوم و وطن کیلئے

وطنیت

انسان کا اپنے ملک یا اپنے آباؤ اجداد کی سرزمین سے محبت کرنے کا نام "وطنیت" ہے۔ ہم اپنے وطن سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ اُس کے اور ہمارے درمیان بہت مضبوط علاقے ہیں۔ ہم نے اُس کی فضا ریں، اور اُس میں آباد انسانوں کے درمیان تربیت پائی ہے اور ہمارا اور اُس کا ایسا علاقہ ہے جیسا کہ درخت کی شاخوں کا درخت کیساتھ اُسی کی آب وہوا، اور اُسی کی مٹی میں قدرت نے ہماری تخلیق کی ہے۔ ہم اُس جگہ کے طرزِ بود و ماند سے متاثر ہوتے، اور اُسی کی طرف جُھکتے ہیں اور وہاں کا عرف ہماری طبیعت بن جاتا ہے۔ جب ہم اُس سے جُدا ہوتے ہیں تو رنج و تکلیف محسوس کرتے، اور اُس کی یاد ہمارے غم کو اور تازہ کر دیتی ہے۔ اور جب ہم کو جدائی کے حالات سے نجات ملتی ہے تو ہمارا میلانِ طبع فوراً اُسی جانب ہوتا ہے۔ ہم اُس کی قربت سے ہمیشہ مانوس رہتے، اور اُس کی عزت کو اپنی عزت اور اُس کی ذلت کو اپنی ذلت محسوس کرتے ہیں

اس کے علاوہ "حبِ وطن" کو اگر قریب قریب فطری چیز کہدیا جائے تو کچھ بے جا نہ ہوگا، اس لئے کہ بعض حیوانات تک ایسے دیکھے گئے ہیں کہ جو اپنے وطن کے ساتھ ایسا اُنس رکھتے ہیں جیسا کہ پرند اپنے گھونسلہ سے۔

ایک بدوی (دیہاتی) خشک آبادی اور چٹیل میدان میں پیدا ہوتا ہے مگر با ایں ہمہ وہ اپنے وطن میں خوش نظر آتا، اور اُسی پر قناعت کرتا، اور اُس کو ہر ایک شہر سے زیادہ

محبوب سمجھتا ہے اور ایک شہری جو وبائی سرزمین میں آباد ہے اور وہاں گراں بازاری بھی پاتا ہے، اپنے شہر سے زیادہ صحت بخش آب و ہوا کے شہر میں چلا جائے، اور وہاں اُس کے شہر کی سی گراں بازاری بھی نہ ہو، تب بھی جوں ہی اُس کو رفاہیت حاصل ہو جاتی یا مقصد سے فراغت مل جاتی ہے تو وہ فوراً اپنے وطن، اور اپنے مستقر کی جانب متوجہ ہو جاتا اور اُسی طرف نگاہیں اُٹھاتا نظر آتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے کہ جس کی بنا پر ایسے شہروں سے کہ جن میں قسم قسم کی بیماریاں ہوتی رہتی ہیں، اور آئے دن طغیانیوں کے طوفان اُٹھتے رہتے ہیں، یا بند ہوائیں چلتی رہتی ہیں" وہاں کے باشندے ترکِ وطن نہیں کرتے، اور کسی طرح ان کو چھوڑ کر دوسرے شہروں میں نہیں جا بستے۔ کسی نے ایک بدوی سے جب یہ دریافت کیا

تم اُس وقت کیا کرتے ہو جب تمہارے گاؤں میں سخت گرمی پڑنے لگتی ہے، اور ہر شے کا سایہ جوتہ کے نیچے آجاتا ہے؟

تو اُس نے یہ جواب دیا کہ

اس سے زیادہ عیش و راحت کی صورت اور کیا ہوگی کہ ہم میں سے ایک شخص میل بھر چلتا ہے اور پسینہ پسینہ ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ اپنی لکڑی گاڑتا، اور اس پر اپنی چادر تان دیتا ہے اور اُس کے سایہ میں بیٹھتا، اور ہوا کھاتا ہے تو اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ گویا وہ خود کو ایوانِ کسریٰ میں پاتا ہے۔

اور اکثر لوگوں میں یہ جذبۂ حبِ وطن پوشیدہ ہوتا ہے حتیٰ کہ جب اُن کا وطن کسی خطرہ میں گھر جاتا ہے یا ایسے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں جو اُن کو اس کی طرف متنبہ کرتے ہیں، تب اُس کے حواس و شعور اس طرف متوجہ ہوتے ہیں اور پھر اُن کی حب الوطنی

زبردست مظاہروں کے ساتھ ظاہر ہوتی، اور اُن کو خدمتِ وطن پر آمادہ کرتی ہے، اور اُس وقت وہ اپنے جان و مال کو اُس کو اعانت میں صرف کرتے، اور اُس کی آزادی اور سربلندی کے لئے دل و دماغ خرچ کرتے، اور مر مٹتے ہیں[۵]۔

وطنیت کے مظاہر ہر انسان حسب ذیل متعدد طریقوں سے اپنے وطن کی خدمت کرسکتا ہے

(۱) ملک پر جب حملہ ہو یا اُس کی آزادی پر کوئی دست درازی کی جائے تو اُس کی طرف سے دفاع کرنا "یہ لشکر اور فوج کی وطنیت ہے"

(۲) خدمتِ وطن کے لئے زندگی کو وقف کرنا، اور یہ سیاسین اور مصلحین کی وطنیت ہے، سیاسین اپنے ملک کو ترقی یافتہ بنانے، اور اُس کی شان کو بلند کرنے کی خدمت انجام دیتے ہیں، اور رائے عامہ کو مصلحتِ وطن کی طرف چلاتے ہیں، اور اگر وہ کسی ایسی رائے کو قائم کر لیتے ہیں جو عامۃ الناس کی رضامندی کے خلاف ہوتی ہیں تو وہ اُس پر قائم رہتے ہیں جو اُن کے نزدیک حق ہے، اور اُن کے عزم و ارادہ کو تہمت لگانے والوں کی تہمت، اور تنقید کرنے والوں کی تنقید کسی طرح نہیں ہٹا سکتی، خواہ وہ کتنے ہی ذلیل کیوں نہ کئے جائیں وہ عملِ حق کو ہی سربلند کرتے ہیں اور خواہ ان کی کتنی ہی عزت افزائی کی جائے

[۵] اسلام، وطنیت کے متعلق جذبہ "حبِ وطن" کو پسند کرتا، اور اسکو اہمیت دیتا ہے لیکن "وطنیت" کے اُس نظریہ کا "جو یورپ کے دماغی اختراع کا نتیجہ ہے" سخت مخالف ہے کیونکہ اسلام کی اساسی اور بنیادی تعلیم اصولاً اُس کو غلط جانتی ہے اُس کا مقصدِ اعظم تو یہ ہے کہ تمام عالم میں ایسا دماغی اور روحانی انقلاب پیدا کیا جائے کہ جس سے تمام انسانی دنیا ایک ہی مرکز پر جمع ہو جائے اور اخوتِ عام پیدا کر کے سب کو ایک ہی برادری بنا دیا جائے تاکہ "وطنیت و قومیت" کے نام سے جس قسم کا تصادم اور ہلاکت آفرینیاں آج یورپ اور بعض ایشیائی ممالک میں ہو رہی ہیں اُن کا کلیتہً انسداد ہو جائے

وہ باطل اور غلط عمل کو ہرگز اختیار نہیں کرتے۔

اُن کا پشت پناہ اُن کا اخلاص ہے، اور اُن کا رہنما ان کا وجدان ہے اور خدائتعالے کی مدد اُن کے ساتھ رہتی ہے۔

اور مصلحین کا کام یہ ہے کہ وہ اول قومی مرض کی تشخیص کرتے، اور پھر اُس کے علاج میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور جب قوموں میں بعض مرض اس طرح جڑ پکڑ جاتے ہیں کہ قوم اُس سے مانوس اور اُس کی عادی ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اُس کو صحت اور سلامتی سمجھنے لگتی ہے، ایسی حالت میں قوم کو وہ ایسے عمل کی دعوت دیتے ہیں جس سے اس مرض سے نجات مل سکے تو وہ بپھر کر اور ترشرو ہو کر اُس کے خلاف کھڑی ہو جاتی ہے۔

اللہ تعالےٰ ؛ نبی اور اُس کی قوم کے ایک ایسے ہی موقعہ کے متعلق ارشاد فرماتا ہے

افکلما جاءکم رسول بما لا تھوی	کیا جب تمہارے پاس پیغمبر کوئی ایسی بات لاتا
انفسکم استکبرتم ففریقاً کذّبتم	ہے جو تم کو پسند نہیں آتی تو تم مغرور ہو جاتے ہو
وفریقاً تقتلون (بقرہ)	اور تم سے ایک فریق جھٹلانے پر آمادہ ہو جاتا ہے اور دوسرا قتل کرنے پر۔

مگر مصلحین پر اسکا مطلق اثر نہیں ہوتا، اور وہ اپنی رائے پر قائم رہتے اور اپنی رائے کے بارہ میں اور زیادہ مضبوط اور سخت ہو جاتے ہیں۔ پھر آہستہ آہستہ لوگ اُس کے گرد چمٹتے جاتے ہیں حتیٰ کہ "اُس کی رائے" قوم کا مقررہ مسلک بن جاتا ہے اور اس طرح صحیح رائے قرار پا جاتی ہے۔ اُس وقت جب وہ اپنے ماضی پر نگاہ ڈالتے ہیں تو خود ہی تعجب کرتے ہیں کہ وہ کیوں اپنے اس فاسد مسلک پر قائم تھے، اور مصلح کی ایک ہی پکار میں اُنھوں نے کیوں اس فاسد مسلک کے فساد کو نہ پہچان لیا تھا۔[۱]

[۱] بعض حضرات "اصلاح" کے معنی کی عمومیت کی وجہ سے اس مغالطہ میں رہتے ہیں کہ (بقیہ نوٹ ملاحظہ ہو صفحہ ۳۱۳ پر)

(۳) اداءِ فرض۔ یہ کل انسانوں کی وطنیت ہے، پس اسکے ہر ایک عمل میں "اپنے گھر کے کاروبار میں، اولاد کے معاملہ میں، دوستوں کے سلسلہ میں، اور ہر صاحبِ معاملہ کے ساتھ معاملہ میں، نیز انتخاب کے وقت بہترین انسان کے انتخاب میں، اور اپنے علم، جاہ، اور مال کے ذریعہ منفعت بخش جائز امور کی حمایت میں" روزمرّہ کا اداءِ فرض ہی سچی اور صحیح وطنیت ہے اور اسی سے وطن کی شان بلند ہوتی اور اس کا مرتبہ بڑھتا ہے

(۴) وطنی مصنوعات اور ملکی پیداوار، کی حوصلہ افزائی، اور اجنبی ممالک کی مصنوعات وحاصلات پر ان کو ترجیح بھی وطنیت کے مظاہرہ کا بہترین ذریعہ ہے۔

مثلاً کاریگر اور کان کن کی وطنیت یہ ہے کہ وہ مصنوعات، اور زمین سے ذخیرہ حاصل کرنے کے لئے اس قدر جدوجہد کرے کہ باہر سے آنے والی ان جیسی اشیاء کے مقابلہ میں داخلی مصنوعات میں کسی طرح کمی نہ رہے۔ اور حکومت کی وطنیت یہ ہے کہ وہ بیرونی مال پر ٹیکس وغیرہ کے ذریعہ اس پیداوار کی حمایت کرے۔

اور جو قوم ملکی مصنوعات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے وہ گویا اپنے ملک میں دولت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۱۲) نبی اور مصلح کی حیثیت ایک ہی ہے یا زیادہ سے زیادہ چھوٹے یا بڑے مصلح کا فرق ہے۔ حالانکہ یہ بہت سخت غلطی ہے جس کا صاف ہونا ضروری ہے وہ یہ کہ "مصلح" کی اصلاح کا تعلق یا پیش کردہ دلائل سے وابستہ ہوتا یا ذاتی افکار کے زیرِ اثر ہوتا ہے اور یا ماحول کے تاثرات کے پیشِ نظر۔ بخلاف نبی و رسول کے کہ اس کی اصلاح کی بنیاد خدائے تعالیٰ کے غیر متبدل اور یقینی "وحی" کے زیرِ اثر ہوتی ہے اور اس کے احکام کا سلسلہ براہ راست "وحی الٰہی" سے وابستہ ہوتا ہے۔

وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحیٌ یوحیٰ — اور وہ اپنی خواہش سے نہیں کہتا یہ جو کچھ بھی ہو خدا کی وحی ہے جو اس پر نازل ہوتی ہے۔

ثروت کی حفاظت کے سامان کرتی ہے اور وہ اُس کے افراد کے ہاتھوں ہی میں بار بار منتقل ہوتی رہتی ہے۔

اور جب کبھی کسی ملک کو دوسروں کے سرمایہ پر اعتماد ہو جاتا ہے تو پھر اُس ملک کی آمدنی اپنے افراد کے ہاتھوں سے نکل کر اجنبیوں کے ہاتھ میں منتقل ہو جاتی ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ ملک اپنی اقتصادی آزادی کھو بیٹھتا ہے جو مذہبی اور سیاسی آزادی کی تباہی کا پیش خیمہ ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر ایک انسان میں یہ طاقت ہے کہ وہ اپنے وطن کی خدمت کرے اگرچہ وہ حقیر سے حقیر ہی کیوں نہ ہو اور یہ کہ وطن کی خدمت صرف بڑے بڑے رہنماؤں پر ہی منحصر نہیں ہے بلکہ کسی رہنما کو بھی اس وقت تک کسی نمایاں خدمت کا موقعہ نہیں مل سکتا جب تک قوم کے افراد کی تائید اسکو حاصل نہ ہو، پس کسی ملکی سالار کے کارنامے دراصل اسکے عمل، اور اُس کے معمولی سپاہیوں کے عمل، بلکہ اُن سپاہیوں کی روز مرہ کی ضروریات مثلاً جوتا، لباس و طعام وغیرہ تیار کرنے والوں کے عمل ہی کا نتیجہ ہوتے ہیں نیز کوئی سیاسی رہنما اس وقت تک مقصود تک نہیں پہنچ سکتا جب تک اہلِ قلم عمل کی مختلف فروع میں اُس کے مددگار نہ ہوں اور مالی اخراجات کے لئے لوگ اُنکی ہمنوائی نہ کریں، اور تمام قوم اُس کی آواز پر لبیک نہ کہے، اور اُس کی بتائی ہوئی راہ پر گامزن نہو۔

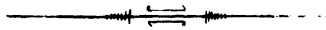
قوم کی مثال "گھڑی" کی سی ہے، اُس کے ہر ایک پرزہ کا الگ الگ ایک کام ہے، اور یہ ضروری ہے کہ ہر ایک پُرزہ اپنے کام کو صحیح طریقہ پر انجام دیتا ہے تاکہ اُس کا چکر جاری رہے "اگرچہ تمام پُرزوں کی حرکات کی اہمیت اپنی اپنی جگہ مختلف ہی کیوں نہو"، نیز اس کے پُرزوں کی حرکات اور ان کے نظم پر ہماری نگاہ نہیں پڑتی

بلکہ ہم اس کی سوئیوں سے اُس کی رفتار کو معلوم کرتے ہیں، پس اگر سوئیاں اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ "گھڑی" اوقات کو صحیح اور منضبط طریقہ پر بتا رہی ہے تو "گھڑی" کے پرزے یقیناً ٹھیک کام کر رہے ہیں ورنہ اگر گھڑی کے اوقات کا انضباط صحیح نہیں ہے تو پھر اُس کے پرزوں میں خرابی سمجھی جائے گی۔ اسی طرح قوم کے بڑے بڑے حوادثات، اور اُنکی عظیم الشان کامیابی کا مدار بھی "قومی رہنماؤں" اور "فوجی سپہ سالاروں" پر ہی اور یہی قومی گھڑی کے نشان ہیں، لیکن ان قومی کاموں کی تکمیل اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُن ہزارہا انسانوں کے اعمال کا اُن میں دخل نہ ہو جن کے لئے صفحاتِ تاریخ میں کوئی جگہ نہیں ہوتی اس لئے کہ یہی "ہزاروں لاکھوں انسان" گھڑی کے پوشیدہ باریک پرزوں کی طرح ہیں اور رہنما اور سپہ سالار اُس گھڑی کی سوئیوں کی مانند ہیں جو باریک اور پوشیدہ حرکات کی اطلاع دیتی رہتی ہیں،

البتہ "گھڑی" اور "قوم" کے درمیان یہ فرق ضرور ہے کہ گھڑی کا کوئی پرزہ خراب ہو جائے تو پوری "گھڑی" چلتے چلتے رُک جاتی ہے، لیکن اگر قوم کا ایک فرد چلتے چلتے ناکارہ ہو جائے تو قوم اُس کے بار کو خود اُٹھا لیتی، اور اپنی رفتار کو اُسی طرح جاری رکھتی ہے۔

پس اگر لشکر کا ایک شخص تھک کر گر جائے تو لشکر اُس کے سامان کو اُٹھا لیگا، اور اپنا مارچ اُسی طرح جاری رکھے گا، اگرچہ بہتر لشکر وہی ہے جس کا ایک فرد بھی تھک کر نہ گرے اور ہر شخص اپنے بار کو آپ ہی اُٹھائے چلے،

لہذا کاشتکار کا اپنے دَھن اور اپنی زمین کی جانب توجہ کرنا، بڑھئی کا صنعت و حرفت میں شغف دکھانا تاجر کا خرید و فروخت میں مشغول ہونا اور لشکری کا جنگ میں منہمک ہونا

حلال خور کا سڑکوں پر صفائی کا فرض، اولاد کی تربیت و امور خانہ داری کی طرف ماں کی توجہ، نوکر کی ادائے خدمت، اطبا کا امراض کے ساتھ مقابلہ اور مریضوں کے معالجہ میں دلچسپی، اور آگ بجھانے والی جماعت کی مصروفیت، علماء کا تبلیغ مذہب و اشاعت علم کا ادائے فرض، سیاسین کا قول و عمل کے ذریعہ حق کی حمایت اور باطل کا استیصال، شاعروں، اور علوم و فنون کے ماہروں کی انسانی زندگی میں خوشگواری اور حسن و جمال کے شعور پیدا کرنے کیلئے جد و جہد، یہ سب اپنے اپنے دائرہ میں خدمت وطن کی ادائے گذاری ہے اور قوم کے لئے ان تمام اعمال میں سے ہر عمل کی طرف اقدام ضروری ہے اور یہ گروہ جب ان اعمال کو مضبوط ارادہ اور یقین کی پختگی کے ساتھ انجام دیں اور تنہا شخصی مصالح کی ان امور میں رعایت نہ کریں بلکہ اپنے اور اپنی قوم کی مجموعی بھلائی و بہبودی کو پیش نظر رکھیں تو یہی قوم کے وہ سچے بہی خواہ اور وطن کے حقیقی خادم ہیں، جن پر وہ صد ہزار فخر کرتا، اور اُن کی عملی زندگی کی بدولت بے شمار عزتیں پاتا ہے۔

فضیلت

"فضیلت" ایک پاک خُلق کا نام ہے۔ گذشتہ اوراق میں یہ معلوم ہوچکا ہے کہ خُلق "ارادہ کی عادت" کو کہتے ہیں تو جب ارادہ کسی پاک عادت کا خوگر ہو جائے تو اس صفت کا نام "فضیلت" ہے اور جو صاحبِ اخلاق انسان یہ وصف رکھتا ہو کہ اُس کا کوئی عمل اخلاقی احکام کے بغیر انجام نہ پائے تو اُس کو "انسانِ فاضل" کہتے ہیں۔

اس تعریف کے بعد "فضیلت" اور "فرض" کے درمیان جو فرق ہے وہ صاف اور واضح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ فضیلت ایک "نفسیاتی صفت" ہے اور فرض "عملِ خارجی" کا نام ہے۔ اسی بنا پر یہ تو کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کر دیا لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں آدمی نے اپنی فضیلت ادا کر دی بلکہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں صاحبِ فضیلت ہے" اور کبھی خود عمل ہی پر فضیلت کا اطلاق ہوتا ہے نیز ہر اخلاقی عمل "فضائلِ اعمال" کا درجہ نہیں رکھتا بلکہ یہ شرف صرف اُن ہی عظیم الشان اعمال کو عطا ہوتا ہے جن کا عامل زبردست منقبت کا مستحق سمجھا جاتا ہو۔ دنیا میں خریدی ہوئی چیز کی قیمت ادا کرنے کو کوئی بھی فضیلت نہیں کہتا بلکہ راہ کی دشواریوں کے باوجود کسی نمایاں بہتر خصلت کو اختیار کرنے کا نام "فضیلت" ہے اور اس معنی کی شہادت خود اس کلمہ کے اشتقاق ہی سے ملتی ہے، کیونکہ وہ "فضل" سے ماخوذ ہے جس کے معنی "زیادہ" کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے "فضیلت" فرض کے مقابلہ میں خاص ہے۔

فضائل کا اختلاف اس اصول کے پیشِ نظر اگرچہ فضائل تمام انسانی دنیا کے لئے یکساں فضائل ہیں۔ مگر قوموں کے درمیان فضائل کی قدر و قیمت مختلف نظر آتی ہے۔ اس لئے کہ

اگر ایک بیدار مغز، تعلیمیافتہ، اور بلند خیال قوم کی خصوصیات کے لحاظ سے اُس کے چند اہم فضائل کو متعین کیا جائے تو وہ اُس قوم کی خصوصیات کے اعتبار سے .... حیثیت سے .... بہت مختلف ہونگے جس میں تعلیم و ترقی مفقود یا بہت معمولی طریقہ پر پائی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر قوم کے فضائل کی ترتیب اُس کے اجتماعی مرکز، اُس کے احول اور اُس کے افراد میں پیدا شدہ اخلاقی امراض، اور پیش آمدہ اشکالِ حکومت وغیرہ کے تابع ہے اس لئے ظاہر ہے کہ ایک محکوم قوم کے فضائل کی ترتیب، ایک حاکم قوم کی ترتیبِ فضائل سے بالکل جدا ہوتی ہے، اور ایک شہری اور متمدن قوم کے فضائل کا حال ایک بدوی قوم کے فضائل سے قطعًا الگ ہوتا ہے، اور بحری اقوام کے حالات، ساحلی اقوام کے حالات سے قطعًا علیحدہ ہیں وغیرہ وغیرہ۔

بحری قوم، شجاعت و بہادری کو بہت بڑی فضیلت سمجھتی ہے، اور شہری قوم انصاف کو بہت اہم جانتی ہے۔ اور تجارتی اقوام، امانت اور استقامت کو سب پر فوقیت دیتی ہیں نیز ایک ہی فضیلت کے معنی مختلف زبانوں کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں اسی لئے یونانی قدیم میں "شجاعت" کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا وہ زمانۂ حاضرہ میں نہیں سمجھا جاتا، یونانی اس کا مطلب صرف اس قدر سمجھتے تھے کہ جسمانی مصائب اور صبر آزما تکالیف کو خوشی کے ساتھ برداشت کرنے کا نام شجاعت ہے مگر اس زمانہ میں اس کے معنی میں بہت زیادہ عمومیت پیدا ہوگئی ہے حتیٰ کہ گفتگو میں اور اپنے اظہار رائے میں نرمی اور خوش کلامی بھی اس کا ایک جزء سمجھا جاتا ہے[۱]۔

---

[۱] ساڑھے تیرہ سو برس پہلے کی اسلامی اخلاق کی تعلیم بھی ملاحظہ کیجئے (بقیہ حاشیہ کے لئے ملاحظہ ہو ۳۱۹)

اسی طرح "انصاف"، مختلف زمانوں، اور مختلف انقلابات میں قوموں کی عقل اور اجتماعی حالات کے اعتبار سے جدا جدا مفہوم رکھتا ہے۔

اور زمانۂ وسطیٰ میں کسی شخص کا فردِ خاص کو صدقہ دینا، احسان کی اہم جزئیات میں سے شمار ہوتا تھا لیکن موجودہ زمانہ میں اس پر تنقید کا دروازہ کھلا، اور یہ اعتراض اٹھا کہ شخصی احسان میں مستحق اور غیر مستحق کی ایسی تمیز جو ہر طرح قابل یقین ہو نا ممکن ہے، اور یہ کہ اس طرح زیرِ احسان شخص کو مفلوج بنا دینا، عملی زندگی سے بیکار کر دینا ہے۔ اور اس کی خودداری اور اس کے شرف کو برباد کر دینا ہے۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں انھوں نے احسان کا اجتماعی طریقہ یہ بیان کیا کہ اس کے لئے مجالس اور انجمنیں قائم کی جائیں جن میں اشخاص و افراد چندہ دیا کریں، اور وہ انجمنیں اپنے انتظام سے عاجز و درماندہ افراد کے حالات کی صحیح جانچ پڑتال کے بعد اعانت کیا کریں، اور ان انجمنوں کا کام صرف محتاجین کی مالی امداد ہی نہ ہو بلکہ وہ بے روزگاروں کے لئے روزگار بھی مہیا کریں، اور فقراء و مساکین کی اولاد کو ان سے علیحدہ کرلیں تاکہ وہ ان کی بُری نشو ونما سے محفوظ رہیں اور ان کے امراض سے

(تیسیر الوصول جلد ۲ ص ۱۳)

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کشتی میں
لیس الشدید بالصرعۃ انما الشدید الذی	پچھاڑنے والا بہادر نہیں ہے۔ بہادر وہ ہے
یملک نفسہ عند الغضب (متفق علیہ)	جو غیظ و غضب میں نفس پر قابو رکھے۔

اور ایک اسلامی شاعر ابن الوردی کہتا ہے۔

لیس من یصرع شخصاً بطلاً انما	وہ شخص شجاع و بہادر نہیں جو کشتی میں کسی کو پچھاڑ
من یتق اللّٰہ البطل	دے بہادر وہ ہے جو خدا کا خوف رکھتا ہے۔

اور اب فیصلہ کیجئے کہ دورِ جدید کا علمِ اخلاق کیا اس سے ایک نقطہ بھی آگے بڑھا ہے، اور کیا آیندہ اس سے آگے جانے کی توقع ہے؟

بچ جائیں، اور اُن کے لئے صنعت و حرفت کے مدارس کھولیں، اور ان کو ایسے علوم کی تعلیم دلائیں جن کے ذریعہ سے وہ قوت لایموت پیدا کرنے کے قابل ہو جائیں۔

بہت سی قوموں نے اس قسم کی مجالس کے قیام میں بہت زیادہ اہتمام کر رکھا ہے اور افراط کی اُس حد تک پہنچ گئے ہیں کہ انھوں نے فرد کا فرد پر احسان کرنا حرام قرار دیا ہے اور وہ افراد کو ترغیب دیتے ہیں کہ وہ صرف ان انجمنوں ہی کی امداد کریں جو اسی قسم کی اعانت کے لئے قائم کی گئی ہیں[۱]۔

[۱] مگر اسلام کا نظریہ اس قسم کی افراط و تفریط سے خالی، اور اعتدال کی راہ کا داعی ہے وہ کہتا ہے کہ "احسان" انفرادی اور اجتماعی دونوں طریق پر اخلاق کریمانہ میں شامل ہے۔ اور دونوں حالتوں میں شرط یہ ہے کہ برمحل اور باموقع ہو۔ بے محل احسان جس طرح انفرادیت میں ممکن ہے اسی طرح اجتماعیت میں بھی۔ "اجتماعی احسان" کبھی اخلاق کی جگہ بداخلاقی بن جائیگا اگر مجالس اور انجمن کے ارکان جماعتی مصالح کی بجائے خودغرضی اور شخصی مصالح میں ملوث ہو جائیں اور "انفرادی احسان" کبھی اخلاقی بلندی حاصل کرلے گا اگر افلاس سے تنگ آکر خودکشی کرنے والے صاحب اہل و عیال انسان کو فوری امداد دے کر کوئی شخص نہ صرف اس کو بچائے بلکہ اُس کے کنبہ کو موت کے منہ سے نکال لے، پس اُس نے ایک جانب زکوٰۃ و صدقات کو فرض قرار دیکر اور "بیت المال" کے سسٹم کو ضروری بتاکر اجتماعی احسان کی بنیاد ڈالی، اور دوسری جانب صدقاتِ نافلہ اور جود و سخا کی ترغیب دے کر صحیح انفرادی احسان کی بھی اجازت دی۔

اور جو بُرائیاں کہ انفرادی احسان کے سلسلہ میں بیان کی گئیں یا کی جاتی ہیں اُسی قسم کی یا دوسری قسم کی بُرائیاں اجتماعی احسان میں بھی ثابت کی جاسکتی ہیں۔ مگر حقیقت میں نہ یہ انفرادی احسان کی کی بُرائیاں ہیں اور نہ وہ اجتماعی احسان کی، بلکہ اُس کے غلط استعمال کی بُرائیاں ہیں جن سے بچنا اور پرہیز کرنا دونوں صورتوں میں واجب اور ضروری ہے۔

یہی حال باقی فضائل کا ہے کہ علم کی ترقی، اور تمدن کی فراوانی، نے اُنکو چار چاند لگا دئے ہیں، اور مہذب و مرتب بنا دیا ہے۔

فضائل کی قیمت کا یہ اختلاف کبھی افراد کی حالت اور اُن کے اعمال کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے کیونکہ جود و کرم کی صفت کا وجود "فقیر" میں ایسی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ ایک مالدار اور "غنی" کے اندر اہمیت رکھتا ہے۔

تواضع زگردن فرازاں نکوست   گدا اگر تواضع کند خوے اوست

اور نہ یہ مناسب ہے کہ بوڑھے انسان میں جن فضائل کا ہونا ضروری ہے جوان کے اندر بھی اُن سب کا وجود ضروری قرار دیا جائے یا عورت کے فضائل کی ترتیب بعینہ مرد کے فضائل کی ترتیب کے مطابق ہو، یا عالم کے فضائل ہر حیثیت سے تاجر کے فضائل کی طرح ہوں، وغیرہ وغیرہ

علم الاخلاق کے عالم کے لئے یہ بہت دشوار بات ہے کہ وہ ان تفصیلات کی تہ میں جائے اور فضائل کی قیمت میں اشخاص وافراد کے درمیان باریک امتیاز کی وجہ سے جو اختلاف مرتب ہوتا ہو اُس کے کشت و وضاحت میں مصروف ہو۔

وہ مجموعی اعتبار سے یہی کہہ سکتا ہے کہ تمام انسانوں سے عام فضائل "انصاف اور سچائی وغیرہ" کے بارہ میں یہ مساوی مطالبہ ہے کہ وہ ان صفات کے ساتھ متصف ہوں۔

فضیلت کی اقسام بعض فضائل، اپنے سے زیادہ حاوی اور وسیع فضائل کے اندر داخل ہو سکتے ہیں، مثلاً امانت "انصاف" کے مفہوم میں داخل ہے، یا قناعت "عفت" کے مفہوم میں —— اور بعض دو یا دو سے زیادہ فضائل سے مل کر فضائل بنتے ہیں، مثلاً "احتیاط" عفت اور حکمت کا نتیجہ ہے، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اُن فضائل

کے اصول کیا ہیں جو دوسرے فضائل کے لئے اساس اور بنیاد بنتے، اور فضائلِ فروعی کیلئے اصل کہلاتے ہیں۔

سقراط کہتا ہے کہ فضیلت "معرفت" (علم) کے علاوہ کسی دوسری چیز کا نام نہیں ہے، اور اس نظریہ سے اُس نے دو نتیجے پیدا کئے۔

(۱) انسان اُس وقت تک ہرگز "خیر" کا عامل نہیں ہو سکتا جب تک خیر کی "معرفت" نہ رکھتا ہو، اور جو عمل بھی خیر کے جانے بغیر اُس سے صادر ہوا ہے وہ نہ "فضیلت" ہے اور نہ "خیر"، پس عملِ خیر کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ "علم" ہی پر "قائم" ہو، اور اُسی سے پھوٹ کر نکلے۔

(۲) انسان کو جب یہ پوری طرح معلوم ہو جائے کہ یہ "خیر" ہے تو اُس کا یہ علم اُس کو اس عملِ خیر پر آمادہ کرے گا، اور اگر اس کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ "شر" ہے تو وہ اُس کو چھوڑنے کی ترغیب دے گا، اس لئے کہ وہ انسان کہلانے کا مستحق ہی نہیں ہو سکتا جو کسی شے کے بُرے نتائج جان لینے اور یقین کر لینے کے بعد پھر اُس کو کرے، پس تمام بُرائیاں "جہل" اور "نادانی" سے پیدا ہوتی ہیں۔

لہذا "شریر انسان" کا علاج یہ ہے کہ اُس سے صادر شدہ بُرے اعمال کے بُرے نتائج سے اُس کو آگاہ کیا جائے، اور بتایا جائے کہ ایسا کرنے سے یہ نتیجۂ بد پیدا ہو جایا کرتا ہے، پس کسی انسان کو اعمالِ خیر کا عادی بنانے، اور مصدرِ فضیلت ظاہر کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو نیک اعمال کے اچھے نتائج کی تعلیم دی جائے۔ سقراط کے نظریہ کی مطابقت کے لئے اگر مسامحت کے ساتھ کہہ دیا جائے کہ اُس کے نزدیک "نیک انسان" وہ ہے جو یہ جانتا ہو کہ اُس کے فرائض کیا ہیں، اور نیک حاکم وہ ہے جو یہ پہچانتا ہو کہ لوگوں پر انصاف

کرنے کا طریقہ کیا ہے (وغیرہ) تو بیجا نہ ہوگا۔

دہ پہلے نتیجہ سے یہ ثابت کرنے میں حق پر ہے کہ فضیلت کی بنیاد "معرفت" اور "علم" ہے اس لئے کوئی شخص اُس وقت تک صاحبِ فضیلت نہیں ہو سکتا جبتک کہ وہ "خیر" کو نہ پہچانے، اور پہچان کر اُس کے کرنے کا "ارادہ" نہ کرے، اور جس شخص سے کوئی خیر کا کام بغیر اس علم کے صادر ہو کہ وہ خیر ہے تو وہ شخص "صاحبِ فضیلت" نہیں ہو سکتا اگرچہ اس عمل کے نتائج بہتر ہی کیوں نہ ہوں۔

لیکن دوسرے نتیجہ سے یہ ثابت کرنے میں" کہ "معرفت" ہی سب کچھ ہے اور اُس کے حصول کے بعد اُس کے مطابق ہی عمل ہونا لازم اور ضروری ہے" سقراط نے غلطی کھائی ہے، اس لئے کہ ہم بسا اوقات "خیر" کو جانتے ہیں، اور با اینہمہ اُس سے پرہیز کرتے، اور بچتے ہیں، اور شر کو "شر" جانتے ہیں با اینہمہ اُس کو اختیار کرتے ہیں، لہذا محض خیر کی "معرفت" عمل خیر کا باعث نہیں ہوتی، بلکہ اُس کے ساتھ "ایسے قوی اور مضبوط ارادہ کی بھی" ضرورت ہے جو اس علم کے موافق عمل کرانے میں مدد معاون بنے

استاذ سانتھلیر نے سقراط کے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے۔

سقراط کا یہ اعتقاد درست نہیں ہے کہ انسان سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے اُس کا سبب یہ ہے کہ وہ موجودہ لذت' اور آنے والے اس سے کہیں زیادہ مصیبت و عذاب' کے درمیان موازنہ و مقابلہ کرنے میں غلطی کرجاتا ہے اور گناہ کا مرتکب ہوتا ہے، اور نہ اس سبب سے گناہ پر آمادہ ہوتا ہے کہ وہ اشیاء کی طبیعتوں' اور خاصیتوں' سے ناواقف ہوتا ہے۔ دراصل گناہ کے ارتکاب کا منشاء اس کے خُلق کا فساد ہے جو اُس کو خیر پر شر کو ترجیح دینے کے لئے آمادہ کرتا رہتا ہے

حالانکہ وہ ان دونوں کی حقیقت اور دونوں کی قیمت سے اچھی طرح واقف ہوتا ہی اس لئے کہ ایک بدکار انسان اپنے فعلِ بد کی بُرائی اور شناعت سے ناواقف نہیں ہوتا.......... وہ اس کے ذلیل نتائج سے بخوبی آگاہ ہوتا ہے...

تاہم وہ اُس کے لئے سعی اور جد وجہد بھی کرتا جاتا ہے اور ساتھ ہی افسوس بھی دل میں ٹیکیاں لیتا ہوتا ہے، حقیقت میں اس کی عقل کی شکست کا باعث وہ "قوتِ فاعلہ" ہوتی ہے جو اُس سے یہ گناہ کراتی ہے۔

کیونکہ اگر وہ یہ گناہ اس لئے کر رہا ہے کہ اُس کو جہالت اور نادانی سے اُسکا گناہ ہونا معلوم نہیں ہے اور وہ اُس کی بُرائی سے قطعاً ناواقف ہے تو ایسی صورت میں وہ جوابدہ نہیں ہے۔

یہ وجہ ہے کہ فضیلت، اور علم، دونوں ایک حقیقت نہیں ہیں اور نہ دونوں کو مماثل و برابر کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک چیز کو جانتا ہے لیکن اُس کے مطابق عمل نہیں کرتا، اور کبھی اپنے علم کے خلاف عمل کر جاتا ہے، پس اگر فضیلت ہی کا نام علم ہوتا تو انسان کے لئے صاحبِ فضیلت ہونے کے لئے اُس کا جان لینا ہی کافی ہوتا، اور اس اصول پر اخلاقی زندگی کا مدار محض فکر و نظر ہی پر منحصر ہوتا۔[۱]

ارسطو نے بھی سقراط کے اس نظریہ کا بہت مدلل رد کیا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

سقراط یا تو نادان ہے اور یا اُس نے اس بات کو فراموش کر دیا ہو کہ نفسِ انسانی نے صرف عقل ہی سے ترکیب نہیں پائی، اور یہ غلط خیال قائم کر لیا کہ انسان کے

---

[۱] مقدمہ کتاب الاخلاق ارسطو صفحہ ۴۹ - ۵۰ جز ۱

تمام اعمال عقلی حکم ہی کے زیرِ فرمان ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جب عقل کسی عمل کی حقیقت کو جان لے تو فوراً صاحب عقل، صاحب فضیلت بن جائے۔

اس نے اس بات کو بالکل بھلا دیا کہ بہت سے اعمالِ انسانی اُس کے رجحانات و میلانات کے زیرِ اثر بھی وجود پذیر ہوتے ہیں اور ایسے موقعہ پر عقل کی رہنمائی کے باوجود وہ خطا کاری میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

بہرحال سقراط کی رائے میں فضیلت، "معرفت وعلم" کے علاوہ اور کسی چیز کا نام نہیں ہے اور اگر تم چاہو تو اس کو حکمت بھی کہہ سکتے ہو، باقی شجاعت، عفت، عدل، وغیرہ اس کی رائے میں مستقل فضیلت نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فضیلت "معرفت وحکمت" کے مختلف مظاہر و مصادر ہیں مگر افلاطون کا خیال یہ ہے کہ حقیقی فضیلت محض عملِ حق کا نام نہیں ہے اس لئے کہ کبھی باطل راہ سے بھی عملِ حق کا صدور ہو جایا کرتا ہے بلکہ حقیقی فضیلت اُس عملِ خیر کو کہتے ہیں جو انسان سے اس طرح وجود پذیر ہو کہ اس کے حق ہونے کا بھی علم رکھتا ہو اور "وہ حق کیوں ہے" اس کا بھی علم رکھتا ہو اسی بنا پر اُس نے "فضیلت" کو دو قسم پر تقسیم کیا ہے "فضیلتِ فلسفیہ" اور "فضیلتِ عادیہ"

فضیلت فلسفیہ اُس عملِ خیر کا نام ہے جس کی بنیاد عقل پر ہو، اور اس کا صدور ایسے مبدء سے ہوا ہو جو فکر و نظر کے زیرِ اثر ہو۔ اور فضیلتِ عادیہ، اُس عملِ خیر کو کہتے ہیں جس کا منشا عُرف، تقلید، نیک طینت، یا پاک شعور ہو، یہ دوسری فضیلت صرف عوام اور ان کے مساوی درجہ کے لوگوں کے لئے ہے وہ نیک کام کرتے ہیں اور اُس کی خیریت کی علت معلوم کئے بغیر یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ لوگ اس کو کر رہے ہیں،

افلاطون کا قول ہے کہ فضیلت کی یہ قسم چیونٹی، شہد کی مکھی، اور ان جیسے دوسرے حیوانات میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بہت سے مفید کام "اُن کے مفید ہونے کے علم بغیر"

انجام دیتے ہیں لیکن فضیلت کی پہلی قسم فلسفیوں، عالموں، اور عظیم القدر ہستیوں ہی کے لئے مخصوص ہے،

وہ یہ بھی کہتا ہے

انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے کہ وہ یک لخت فضیلت کے "بامِ ترقی" پر چڑھ جائے، بلکہ قسم اول تک پہنچنے کے لئے اُس کو دوسری قسم یعنی فضیلتِ عادیہ سے گذرنا پڑے گا اُس کے بعد ترقی کرتے کرتے فضیلتِ فلسفیہ تک پہنچ سکے گا۔

افلاطون، اول تو اپنے اُستاذ سقراط کے نظریہ کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ فضیلت صرف ایک ہی حقیقت ہے اور بس، بعد ازاں اس مسلک کو ترک کر کے تعددِ فضیلت کا قائل ہو گیا۔ اُس نے بیان کیا ہے۔

انسان کے لئے عقل، شہوت، وغیرہ متعدد قُویٰ ہیں الخ

اور ہر ایک قوت کا ایک خاص عمل ہے، اور ہر قوت کے اعتدال سے فضیلت پیدا ہوتی ہے۔

اور یہ کہ، فضائل کے اصول چار ہیں: حکمت، شجاعت، عفت، عدل،

اور انسان کے اندر تین قوتیں ہیں، قوت عاقلہ، اگر اس قوت میں اعتدال ہو تو اس سے حکمت وجود پاتی ہے اور قوت غضبیہ، اگر یہ معتدل ہو تو شجاعت کہلاتی ہے اور قوت شہوانیہ یا بہیمیہ، اس میں اگر اعتدال رونما ہو تو اس سے عفت بنتی ہے، اور اگر ان تینوں فضائل میں اعتدال پایا جائے تو اُن سے عدل پیدا ہوتا ہے تو عدل کے ساتھ نفسِ انسانی کا اتصاف اُس وقت ہوتا ہے جبکہ مذکورہ بالا تینوں فضائل اپنے مقررہ وظائف کو اعتدال کے ساتھ انجام دیں،

اوران ہرسہ قُویٰ میں سے ہر ایک قوّت دوسری قوت کیساتھ تعاون واشتراک کرے،
اور ایک دوسرے کی پناہ بنے ------

مگر یہ تقسیم بھی تنقید سے پاک نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکمت کے معنی جب اس عمومیت کے ساتھ لئے جائیں جس کا یہ لفظ مقتضی ہے تو پھر یہ تمام فضائل پر حاوی ہو جائیں گے، اور اس طرح تنہا حکمت ہی سب فضائل کو شامل ہوگی خواہ وہ شجاعت ہو، یا عفت، عدل، ہو یا کوئی اور فضیلت۔

فلاطون کے اس مذہب کے مقابلہ میں ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ تمام فضائل کی جامع یا ان کی اساس ”خواہشاتِ نفس کا عقل کے زیرِ فرمان ہونا“ ہے۔ یا یوں کہیے کہ خواہشات کی باگ کو عقل کے ہاتھوں میں سپرد کر دینے کا نام ہے۔

اس قول کے مطابق فضیلت دو عناصر سے ترکیب پاتی ہے ایک ”عقل“ دوسرا ”شہوت“ اور اس لئے ضروری ہے کہ شہوت پر ”ضبط“ کو نگراں بنایا جائے اور اس کو شہوت پر محیط کر دیا جائے تاکہ ”فضیلت“ وجود پذیر ہو سکے۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ راہبوں اور بعض خشک زاہدوں کا یہ خیال کہ ”فطری رجحانات وخواہشات کا قلع قمع کر دینا سب سے بڑی فضیلت ہے“ قطعاً غلط اور بے راہ روی ہے۔ اس لئے کہ وہ اس راہ کو اختیار کرتے وقت اس بات کو بالکل فراموش کر دیتے، یا واقعی اس حقیقت سے ناآشنا ہوتے ہیں کہ انسان کے لئے خواہشات کا وجود ایک اساسی اور بنیادی چیز ہے، اور خدائے تعالیٰ کے قوانینِ قدرت کے عطایا میں سے ایک عطیہ ہے۔ لہٰذا اُس کا استیصال، اور بیخ و بن سے اُس کو ختم کر دینا، انسانی فطرت و طبیعت کے لئے سخت مضرت رساں ہے اور اُس کے ایک اہم جزو کو تباہ و برباد

کر دینا ہے بلکہ اُن کا قلع قمع کرنا "اصل فضیلت" ہی کا مٹا دینا ہے کیونکہ ——— جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں ——— فضیلت، نفس کی اُن خواہشات یا اُن رجحانات کا نام ہے جن کا ضبط و احاطہ عقل کے ہاتھوں میں رہتا ہے۔

پس خواہشات و شہوات کے متعلق "افراط و تفریط" دونوں قسم کی راہوں سے بچنا چاہیئے۔ اس لئے کہ ایک جانب کا حاصل یہ ہے کہ ان کا قلع قمع اور استیصال ضروری ہے اور دوسری جانب کا تقاضہ ہو کہ اُن کی باگوں کو بالکل ڈھیلا چھوڑ دیا جائے، اور عقل کی نگرانی اور اُس کا ضبط اُس پر سے ہٹا لیا جائے۔

اور اعتدال کی راہ "کہ جس کا نام "فضیلت" ہے" یہ ہے کہ نہ شہوات و خواہشات کو عقل پر غالب ہونے دیا جائے، اور نہ اُس کے ضبط کو اُس پر سے ہٹایا جائے اور نہ اُن کو قلع قمع کر کے فطرت کی خلاف ورزی کی جائے۔ بلکہ اُن کو عقل کے زیرِ اثر مقتضائے قدرت کے مطابق چلایا جائے۔

ارسطو نے اس قول کو دراصل اپنے مشہور نظریہ "نظریۂ اوساط" کے تحت میں لانے کی سعی کی ہے۔ وہ یہ کہ ہر ایک فضیلت "دو رذایل" "افراط و تفریط" کی درمیانی شے کا نام ہے پس "شجاعت" تہور اور بزدلی کی درمیانی صفت اور "کرم" اسراف اور بخل کی درمیانی صفت، اور "عفت" فجور[1] اور خمود[2] کی درمیانی صفت ہے۔

اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بعض ایسے فضائل بھی ہیں جن کی دونوں جانب کے رذائل کا نام لغت میں بیان نہیں کیا گیا اور نہ اُن کے مستقل نام رکھے گئے تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ درحقیقت ہر فضیلت کے دونوں جانب "دو رذائل" موجود نہیں ہیں۔

(۱) حد سے زیادہ شہوت۔ (۲) قوت مردمی کا نہ ہونا۔

البتہ یہ فیصلہ "کہ درمیانی نقطہ کی پہچان کیا ہے، اور یہ کہ اس کا فیصلہ کون کرے کہ یہ حالت اعتدال کی حالت ہے یا افراط و تفریط کی؟" آسان بات نہیں ہے بلکہ نہایت مشکل ہے جیسا کہ یہ معلوم کرنا سخت دشوار ہے کہ وہ حقیقی نقطہ کس جگہ ہے جو ایک خط کو دو حصوں پر تقسیم کر رہا ہے؟

ارسطو کا بھی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کے درپے ہوا جائے، اور نہ اُس نے اس مقصد کے حصول کے لئے کوئی قاعدہ وضع کیا ہے، بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ اس کو ہر شخص کے اپنے ظرف اور ماحول کے حالات پر چھوڑ دیا جائے، اس لئے کہ یہ واقعہ ہے کہ جو شے ایک انسان کے حق میں کرم کہلاتی ہے وہ دوسرے کے حق میں اسراف یا بخل سمجھی جاتی ہے بلکہ خود ایک انسان ہی کے لئے بعض حالات میں اعتدال کہلاتی ہے تو بعض دوسرے حالات کے پیشِ نظر اعتدال کی بجائے افراط یا تفریط بن جاتی ہے۔

ارسطو نے اس نظریہ کو اپنی کتاب میں اچھی طرح واضح کیا ہے اور فضائل کی تفصیل کو اسی اصول پر پھیلایا ہے جو قابلِ مراجعت ہے۔ ارسطو کے اس نظریہ کو ابن مسکویہ نے "کتاب الاخلاق" میں اور بعض دوسرے فلاسفۂ عرب نے بھی لیا ہے، اور اِسی نظریہ پر اُنھوں نے "فضیلت" کے مسائل کی بنیاد قائم کی ہے۔

اس نظریہ پر مسطورہ ذیل اعتراضات بھی کئے جاتے ہیں۔

(۱) ارسطو کے نظریۂ اوساط میں "وسط" کے معنی "منتصف" (ٹھیک درمیانی حصہ) کے معلوم ہوتے ہیں اور یہ معنی فضیلت میں کسی طرح نہیں بنتے، اس لئے کہ ہمیشہ فضیلت ٹھیک ٹھیک دو رذائل کے درمیانی نقطہ پر ہی قائم نہیں ہوتی، یعنی ہمیشہ یہ نہیں ہوتا کہ ایک "فضیلت" کی نسبت دو رذائل کے درمیان بالکل مساوی ہو اور ایسے نقطہ پر قائم ہو کہ حقیقی طور پر اس سے

دونوں جانب میں برابر کا فاصلہ ہو، مثلاً "شجاعت"، تہور[1]، اور جبن[2] کے درمیان ایک صفت ہے لیکن وہ "تہور" سے قریب اور "جبن" سے بہت بعید ہے، اسی طرح "کرم" اسراف سے قریب اور بخل سے بہت دور ہے۔

لہذا اس معنی کے اعتبار سے نظریۂ "وسط" صحیح نہیں ہے۔

(۲) بہت سے ایسے فضائل بھی ہیں جن کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ رذائل کے درمیان ہیں مثلاً "صدق" اور "عدل" یہ دونوں کسی رذائل کے درمیان نہیں ہیں بلکہ یہاں صدق کے مقابلہ میں صرف کذب اور عدل کے مقابلہ میں صرف ظلم ہی پائے جاتے ہیں اور ابن مسکویہ کا یہ کہنا کہ عدل "ظلم[3]" اور "انظلام[4]" کے درمیان ایک صفت کا نام ہے تو یہ محض لفظوں کا ہیر پھیر ہے، اور خواہ مخواہ ارسطو کے کلام کو صحیح ثابت کرنے کی ترجیح ہے ورنہ حقیقتاً انظلام صرف "ظلم کے اثر" کا نام ہے اور اُس سے علیحدہ کوئی صفت نہیں ہے۔

(۳) ہمارے پاس کوئی ایسا صحیح اور مضبوط پیمانہ نہیں ہے جو ہمارے لئے "اوسط" کی صحیح اور مکمل پیمائش کردے۔

تقسیم فضائل میں دورِ حاضر کے علماءِ اخلاق نے ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، وہ کہتے ہیں۔

فضائل کی تین قسمیں ہیں۔ فضائلِ شخصیہ۔ فضائلِ اجتماعیہ، فضائلِ دینیہ،

پہلی قسم (۱) ضبطِ نفس (۲) تہذیبِ نفس، کو شامل ہے۔ پس اگر لذائذ میں انہماک سے ضبطِ نفس ہے تو "عفت" ہے اور اگر خود کو ہمیشہ کے لئے رنج و مصائب

---

[1] تہور۔ بے جا جرأت [2] جبن۔ نامردی [3] ظلم۔ بے محل کام [4] انظلام۔ بے محل کام کا اثر

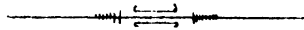
میں ڈال دینے، یا رنج و مصائب سے وحشت و خوف کھانے پر ضبطِ نفس ہو تو "شجاعت" ہے۔ اور تہذیبِ نفس (یعنی نفس کو عقل کے زیرِ فرمان عمل کرنے پر ترغیب) ہے تو اس کا نام "حکمت" ہے اور فضائلِ اجتماعیہ میں اگر انسانی حقوق کی کماحقہ ادا رگذاری ہے تو اس کو "عدل" کہتے ہیں، اور اگر حقوقِ انسانی کے ادائے فرض سے زیادہ کوئی شے ہے تو وہ "احسان" ہے اور فضائلِ دینیہ میں وہ تمام امور شامل ہیں جن کے ساتھ اپنے خالق و مالک کی رضا کیلئے متصف ہونا ضروری ہے۔

مگر اس تقسیم پر بھی اعتراض کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

انسان کی اجتماعی زندگی اُس سے جُدا کوئی شے نہیں ہے اس لئے کہ جو شے بھی ان میں سے کسی ایک پر اثر انداز ہوگی ضروری ہے کہ دوسرے پر بھی اثر انداز ہو، لہذا یہ ناممکن ہے کہ انسان کے لئے فضائلِ شخصیہ اس طرح پائے جاتے ہوں کہ اُن کا کوئی تعلق جماعت سے نہ ہو، یا ایسے رذائل موجود ہوں جو اجتماعیت پر اثر انداز نہ ہوتے ہوں۔

پس عفت، شجاعت، جبن اور بداخلاقی یقیناً اپنے پیچھے اجتماعی نتائج رکھتے ہیں، اور اسی طرح فضائلِ اجتماعیہ، مثلاً احسان اور عدل اول شخص اور فرد کی ذات سے نکلتے، اور پھر اجتماعی اثرات ڈالتے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ فضائلِ شخصیہ اُن فضائل کا نام ہے جو فرد و شخص کی زندگی کو منظم کرتے، اور اُس کے قویٰ اور ملکات میں ترقی، اور اعتدال، پیدا کرتے ہیں، اور فضائلِ اجتماعیہ اُن فضائل کو کہتے ہیں جو فرد و شخص کو اُسکے گرد و پیش

انسانوں کے ساتھ ایک لڑی میں پروتے اور اُن سب کے حالات کو ترقی کی راہ پر لگاتے ہیں
البتہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ فضائل کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے پر موقوف، اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔ پس اگر فضائلِ شخصیہ فنا ہو جائیں تو پھر اجتماعی حیات کے لئے بھی خیر کا حصول ناممکن ہو جائے، اور وہ ہرگز ترقی کی راہ پر گامزن نہ ہو سکے، اور نہ انسانی حقوق کے ادا کے قابل رہ سکے، اور اگر اجتماعی فضائل مٹ جائیں تو اشخاص و افراد کے اخلاق بھی بد سے بدتر ہو جائیں، اور کسی فرد کے لئے بھی یہ گنجائش نہ رہے کہ وہ اپنے نفس کو ترقی کے اعلیٰ درجہ تک پہنچا سکے، تاہم مذکورہ بالا دونوں قسموں میں باہمی امتیاز ممکن اور آسان ہی، اور ایک قسم کا دوسری قسم پر موقوف ہونا اُن کے دو قسم ہونے کو مضر اور خلل انداز نہیں ہے
الحاصل، کوئی بھی صورت اختیار کی جائے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم فضائل کے تمام افراد کا احاطہ اور حصر کر سکیں، یا اُن کی تمام تفصیلات سے عہدہ برآ ہو سکیں،
تاہم یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہم فضائل کو تشریح و تفصیل کے ساتھ بیان کر دیں۔

صدق

انسان اگر اپنے اعتقاد اور یقین کے مطابق کوئی خبر سنائے تو اُس کو ،، صدق ،، کہتے ہیں ،، اور خبر سنانا کچھ گفتگو اور قول ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ عمل سے بھی سنائی جا سکتی ہے مثلاً ہاتھ کے اشارہ یا سر کی حرکت سے ،، اور قول و فعل کے علاوہ فقط خاموشی سے بھی ادا کی جا سکتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص گناہ کر رہا ہے اور اُس نے دیکھا کہ فلاں شخص مجھے ایسا کرنے پر ملامت کریگا لہٰذا اُس نے اُس کے سامنے اُس عمل سے سکوت اختیار کر لیا تاکہ یہ ظاہر ہو کہ اُس نے یہ گناہ نہیں کیا تو اس کا یہ سکوت ،، جھوٹ ،، میں داخل ہے۔ اور جھوٹ میں وہ مبالغہ بھی شامل ہے جو اس درجہ تک پہنچ جائے کہ سننے والے کے ذہن میں اصل حقیقت مستور ہو جائے، مثلاً انسان کسی شے کے بڑے یا چھوٹے ہونے کو اس طرح بیان کرے کہ سننے والے کو اسکی حقیقت کسی طرح معلوم نہ ہو سکے۔ اور یہ بات بھی جھوٹ میں داخل ہے کہ کوئی شخص ایک حقیقت کے بعض حصّوں کو بیان کرے اور بعض ایسے حصّوں کو حذف کر دے کہ اگر حذف کردہ حصہ کو ذکر کردہ حصّہ کے ساتھ ملا کر بیان کیا جائے تو اس حقیقت کا آب و رنگ بالکل ہی دوسرا ہو جائے۔

سچائی کی تو صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ انسان حق کہے، اور ہمیشہ حق کہے، اور حق کے علاوہ کبھی دوسری بات کا ارادہ نہ کرے۔

اور ،، صدق ،، (سچائی) اس لئے فضیلت ہے کہ یہ اجتماعی بنیادی اصول میں سے بہت اہم بنیاد ہے ،، اور اس کے بغیر جماعت کا بقا ناممکن اور محال ہے ،، اور یہ اس لئے کہ جماعت کے لئے ازبس ضروری ہے کہ اُس کے افراد آپس میں سمجھنے سمجھانے کی کوشش کریں

کیونکہ اس کے بغیر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون ناممکن ہے، اور اسی افہام وتفہیم کے لئے
لغت کا وجود عمل میں آیا کہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی چارہ کار ہی نہیں ہے اور ایک دوسرے
کو سمجھانے کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے دل میں جو حقائق پائے جاتے ہیں وہ اُن کو دوسرے
تک پہنچا دے اور اسی کا نام (یعنی حقیقت کو بعینہ ظاہر کر دینے کا نام) صدق اور سچائی ہے

چھوٹے چھوٹے جماعتی سلسلوں "مثلاً کنبہ یا مدرسہ" میں یہ بات بخوبی روشن ہوسکتی ہو
کہ یہ دونوں صدق کے بغیر کسی طرح چل ہی نہیں سکتے"، اس لئے کہ اگر طلبہ گفتگو میں جھوٹ بولنے
لگیں اور اساتذہ تعلیم کے موقعہ پر کذب بیانی اختیار کریں تو مدرسہ اُسی وقت ختم، اور فنا کے
نذر ہو جائے گا اور اسی طرح گھر کا حال بھی سمجھ لینا چاہئے، پس جبکہ جھوٹ بولنے کی عادت سے
کسی چھوٹی سے چھوٹی جماعت کا بقا بھی ناممکن ہے تو اس سے یہ بات بھی روشن ہوجاتی ہے
کہ جس جماعت کے نظام میں جس قدر بھی جھوٹ شامل ہوگا اُسی قدر اُس جماعت کو مضرت اور
نقصان پہنچے گا۔ اگر جھوٹ کے مقابلے میں سچائی غالب رہی تو خرابی اور نقصان کے ساتھ
اُس جماعت کی بقا کی کچھ شکل نکل آئے گی ورنہ تو اُس کا بقا ناممکن ہو جائے گا۔

سچائی کی ضرورت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ سُننے یا پڑھنے سے جو اکثر معلومات ہم کو
حاصل ہوتی ہیں اُن کی بنیاد سچائی ہی پر ہے، اور اسی پر انسان اپنے معاملات و تصرفات
میں صبح سے شام تک اعتماد اور بھروسہ کرتا ہے سو اگر وہ جھوٹ ثابت ہوں تو جس قدر کام
اُن پر مبنی تھے وہ سب باطل اور برباد جائیں۔ اور ذاتی علم سے تو بہت تھوڑی چیزیں ہم کو
حاصل ہوتی ہیں اور وہ وہی ہیں جو ہم اپنے ذاتی تجربہ سے حاصل کرتے ہیں، اور یہ کسی طرح بھی
انسانی زندگی کے معاملات میں کافی و وافی نہیں ہوسکتیں، اور لامحالہ سننے اور پڑھنے ہی پر بیشتر
معاملات کا انحصار رہتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ "صدق" کو فضائل کی بنیادوں میں سے اہم بنیاد شمار کیا گیا اور اُس کو اقوام کے انحطاط و ترقی کا عنوان قرار دیا گیا، اور جھوٹ کے نقصانات میں سے ایک نقصان یہ ہے کہ ایک جھوٹ بہت سے جھوٹ پیدا کرتا ہے یہ اس لئے کہ جھوٹا اپنے جھوٹ سے دنیا میں ایسی چیز بناتا ہے جس کا وجود نہ تھا اور وہ ایک ایسے خیال کو وجود میں لاتا ہے جو واقعہ کے خلاف ہے۔ اب یہ خیال جو اس کا اپنا پیدا کردہ ہے برابر اس پریشانی میں رہتا ہے کہ مختلف جھوٹ بول کر کسی طرح اس کو واقعہ کے مطابق ثابت کروں حالانکہ ایسا ہونا قطعاً ناممکن ہے۔

انسان، اگر اپنی اس عادت میں مبتلا رہتا ہے تو لوگ اُس پر اعتماد کرنا، اور اُس کی تصدیق کرنا چھوڑ دیتے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ سچ بھی بولتا ہے تب بھی اُس کی بات کو باور نہیں کیا جاتا، ارسطو سے کسی نے دریافت کیا کہ جھوٹ بولنے کی مضرت کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا۔

یہ کہ اگر تو سچ بھی بولے تو کوئی شخص تیری بات کو باور نہ کرے گا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اس دنیا میں ہر ایک انسان "خواہ وہ تاجر ہو یا طبیب، مدرس ہو یا پیشہ ور" اس کا محتاج ہے کہ لوگ اس پر بھروسہ کریں، کیونکہ جو شخص بھی اس سے محروم ہے وہ بہت بڑی نعمت سے محروم ہے۔

جھوٹا انسان جس طرح اپنے دوست، بھائی وغیرہ پر جھوٹ تراشتا ہے خود اپنے نفس پر بھی جھوٹ بولتا ہے اور ایسا بہت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنے اوپر عائد شدہ فرض کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، تو پھر ملامتِ نفس سے بچنے کے لئے وہ اپنے نفس کو جھوٹا اطمینان دلاتا ہے کہ اُس نے کما حقہ ادائے فرض کر دیا ہے، یا اسی طرح بارہا یہ دیکھا گیا ہے کہ

ایک شخص اپنے نفس کو مطمئن کرنے کے لئے طرح طرح کے عذر اور حیلے تراشتا ہے اور اپنی سُستی، کنجوسی، بے رحمی، یا بزدلی کو چھپانے کے لئے نفس کو دھوکا دیتا، اور ان پر پردہ ڈالتا رہتا ہے، اور اس طرح اُس کو حق سے روگردانی کے لئے تیار کرتا ہے۔

جھوٹ کی یہ خصلت جب "عادت" بن جاتی ہے تو وہ اس درجہ پر پہنچا کر چھوڑتی ہے کہ پھر اُس کو حق و باطل اور صدق و کذب کے درمیان فرق کرنے کی طاقت بھی باقی نہیں رہتی۔

اُس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو ایک مدت تک تاریکی میں بیٹھا رہے اور پھر اچانک روشنی میں آجائے تو اُس کی آنکھ فوراً روشنی اور تاریکی میں فرق کرنے سے معذور رہتی ہے اور اُس کے سامنے تاریکی ہی رہتی ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سچ

الصدق ینجی والکذب یھلک — نجات کا باعث ہو اور جھوٹ ہلاکت تک پہنچاتا ہے

دروغ کی بہت سی قسمیں ہیں اُن میں سے بعض کے نام مستقل تجویز کئے گئے ہیں۔

نفاق | انسان کے دل میں جو کچھ ہے اگر وہ اُس کے خلاف ظاہر کرے تو اس کا نام نفاق ہے۔ اہلِ عرب نے اُس کو "نافقار" سے بنایا ہے، اور یہ "گوہ" کے سوراخوں میں سے اُس سوراخ کو کہتے ہیں جو وہ اس لئے پوشیدہ بناتی ہے کہ آڑے وقت نکلنے اور جان بچانے کے لئے موقع میسر رہے، اس لئے منافق ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ایمان کو ظاہر کرے اور کفر کو دل میں باقی رکھے، اور اسی قبیل سے اُس شخص کا حال ہے جو دوستی ظاہر کرتا، اور دل میں دشمنی کو چھپائے ہوتا ہے، یہ عملی جھوٹ ہے۔

بہرحال جو شخص حقیقت کے خلاف کسی امر کو ظاہر کرے تو وہ منافق اور قابلِ نفرت

ذلالت ہے۔

تملّق کوئی شخص اگر اپنے نفع اور فائدہ کی اُمید میں ایک شخص کو خوش کرنے کے لئے اپنے اعتقاد کے خلاف اسکی تعریف کرے تو اس کا نام تملّق اور چاپلوسی ہے۔

نفاق اور تملّق کی ضد ،،صراحت،، وصاف دلی ہے۔ ہم اگر اپنے مخالفین سے کھلے دل سے گفتگو کریں، اور جو ہمارے دلوں میں پوشیدہ ہے ہم سچائی کے ساتھ اُس کو ادا کردیں تو اُس کو ،،صراحت،، کہتے ہیں۔ یہ لفظ عرب کے محاورہ ،،لبنٌ صریحٌ،، سے لیا گیا ہے، جب دودھ خالص ہو اور اُس میں جھاگ بھی باقی نہ رہیں تب ایسا کہتے ہیں، لہذا انسانوں میں اُس کو صریح ،،صاف دل،، کہیں گے جو کھوٹ اور دھوکہ سے پاک ہو، اور جو کچھ دل میں ہو اُس کو صاف صاف ظاہر کردیتا ہو،

لوگوں کو ،،صراحت،، (صاف دلی) کے معنی میں کبھی مغالطہ بھی ہو جاتا ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ،،صاف دلی،، کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو ہر سچی بات ہر انسان سے کہہ دینی چاہیے حالانکہ یہ غلط ہے، اسلئے کہ اس کیلئے بھی مختلف حالات ہیں کوئی موقعہ کہہ دینے کا ہے تو کوئی خاموش رہنے کا یہ کوئی صاف دلی یا صاف گوئی نہیں ہے کہ بلاضرورت لوگوں کے احساسات کو مجروح کیا جائے اور ان کے شعور کو تکلیف پہنچائی جائے، یا یہ کہ طبیب اپنے زیر معالجہ مریضوں کے ایسے امراض کو اُن پر ظاہر کرے جن کے ظاہر کرنے سے اُن مریضوں کی زندگی پر بُرا اثر پڑتا ہو جس طرح کہ ،،صاف گوئی،، اس کا نام نہیں ہے کہ انسان اپنے اعمال وکردار پر فخر کرتا پھرے، یا اپنے ہی کا بھید یا اپنے گھر، اپنے پڑوس، اور اپنے دوستوں کے بھید کو ظاہر کرے ،،اگرچہ جو کچھ وہ ظاہر کرے گا وہ سب حق اور سچ ہی ہوگا،، بلکہ صاف دلی وصاف گوئی ،،صراحت،، اس کا نام ہے کہ جب کبھی بھی کوئی بات زبان سے نکلے تو وہ ،،حق،، اور ،،سچ،، کے علاوہ اور

کچھ نہ ہو، مگر ایسے شخص کے ماسوا، جو اُس بات کے سننے کا حق رکھتا ہو" ہرگز کسی دوسرے پر اپنا راز ظاہر نہ کرنا چاہئے۔

بدترین جھوٹ میں سے ایک جھوٹ "خُلفِ وعد" (وعدہ خلافی) ہے، سو اگر کوئی شخص کسی سے وعدہ کرے اور نیت یہ ہو کہ پورا نہ کرے گا، تو یہ بھی "جھوٹ" ہے، اور اگر پورا کرنے کا تو ارادہ تھا مگر بعد میں بغیر کسی معقول عذر کے، یا ایسے واقعی عذر کے باوجود جس پر غالب آکر وعدہ پورا کیا جا سکتا تھا، اُس نے وعدہ کو پورا نہ کیا تو یہ بھی جھوٹ میں شامل ہوگا۔

وعدہ خلافی میں وعدہ کئے گئے انسان کو خواہ مخواہ نقصان پہنچتا ہے مثلاً اُس کے وقت کی بربادی، یا غلط توقعات کا وجود،

وعدہ اصل میں "قرض" ہے لہذا جس طرح ادائے قرض ضروری ہے اسی طرح وفائے وعدہ بھی فرض اور ضروری ہے۔

اسی لئے ہمیشہ "وعدہ" میں میانہ روی کا خیال رکھنا چاہئے اور انسان کو اُسی حد تک وعدہ کرنا چاہیئے جس کو وہ پورا کر سکے، یا جس کے پورا کرنے کے لئے اُس میں عزم و ارادہ کی طاقت موجود ہو۔

انسان کو ہرگز یہ جائز نہیں کہ وہ کسی حال میں بھی اپنے اوپر جھوٹ کا دروازہ وا کرے بلکہ تمام کردار و گفتار میں سچ کو اپنے لئے فرض سمجھنا چاہئے

الکریم اذا وعد وفا — کریم النفس جب وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے

ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ ہر عمل و قول میں سچائی کا التزام سخت مشقت و تکلیف کا باعث ہے، اور اُس کے لئے بلاشبہ ریاضتِ نفس، قوتِ برداشت، صبر، اور بہادری کی بہت زیادہ ضرورت ہے، یہ اس لئے کہ انسان کو بعض مرتبہ روزمرّہ کی زندگی میں

ایسے نازک مواقع آتے ہیں کہ اگر وہ کوتاہ نظری سے کام لے تو اُس کو یہ باور کرنا پڑے کہ اس جگہ جھوٹ بولنا ہی مفید ہے، اور اس کے علاوہ دوسرا کوئی چارۂ کار نہیں ہے، ہم ایسے مواقع کی بعض تو ی مثالیں دیں گے، اور اُن میں جھوٹ بولنے کے لئے دلائل سنا کر پھر بتائیں گے کہ ان مواقع میں جھوٹ کو صحیح سمجھنے میں کس طرح غلطی ہو جاتی ہے۔

(۱) ایک بتدی نے فنِ شعر کی تعلیم حاصل کرنی شروع کی، اور تمہارے سامنے ایک ایسا قصیدہ لکھ کر پیش کیا جو تمہارے نزدیک عمدہ نہیں ہے، تو اب تمہارا رویہ کیا ہونا چاہیئے؟ یہ کہ تم سچ بولو اور صاف صاف کہہ دو کہ یہ قصیدہ اچھا نہیں ہے، معانی کے اعتبار سے کمزور ہے، بے جا تکلف، اور کمزور بندش رکھتا ہے۔ اور ایسا کہہ کر اُس کو رنجیدہ اور مضمحل کر دو، اور تمہارے اس کہنے کا نتیجہ یہ نکلے کہ وہ شعر کہنا چھوڑ دے، حالانکہ اگر اُس کی حوصلہ افزائی کی جاتی تو وہ بعد میں بہترین شاعر بن جاتا۔

یا یہ مناسب ہے کہ تم جھوٹ بولو، اور اُس سے کہو کہ یہ قصیدہ بہت عمدہ ہے، چست بندش اور شوکتِ الفاظ کا حامل ہے۔ تاکہ اُس کو خوشی حاصل ہو اور حوصلہ مندی کے ساتھ اُس میں لگا رہے، اور آخر کار اس سلسلہ کی بلندی حاصل کرلے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس موقعہ پر جھوٹ سے بچنا چاہیئے۔ اور اگر تم "شعر" کے فن سے نا آشنا ہو اور اُس پر حکم لگانے سے قاصر تو اس طرح سچ کہہ دینا مناسب ہے۔

"میں اس فن میں وہ درجہ نہیں رکھتا کہ تم مجھ سے اس پر کوئی حکم حاصل کرو"

اور اگر اس فن کے حسن و قبح سے آشنا ہو تو تمہارا فرض یہ ہے کہ قصیدہ کے جو اشعار واقعی اچھے ہوں اُن کی تعریف اور جو نقد و پرکھ کے قابل ہوں اُن پر نرمی اور شیریں کلامی کے ساتھ ضرور تنقید کی جائے، اور اس طرح نقائص سے بچانے کے لئے اُس کی راہنمائی

ضروری ہے۔

یہ ایسا "سچ" ہوگا جس سے کوئی تکلیف نہیں پہنچ سکتی، اور اس میں اس کیلئے وہ فائدہ ہے جو صریح جھوٹ میں نہیں ہو سکتا، دل کو اگر تکلیف ہو سکتی ہے تو کسی شئے کو بالکل حقیر کر دینے سے ہو سکتی ہے یا ایسے "سچ" سے ہو سکتی ہے جو درشتی اور سخت کلامی سے ادا کیا جائے لیکن ایک طالبِ حقیقت کے لئے "مہذب تنقید" جھوٹی ملمع سازی کے مقابلہ میں بہت زیادہ مرغوب شئے ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ سچ کہو اگرچہ وہ تلخ ہی کیوں نہ ہو۔

قل الحق ولو کان مُراً

(۲) جنگ میں توریہ۔ جنگ کے موقعوں پر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک قوم دوسری قوم پر حملہ کرنے کے وقت اپنے طرزِ عمل سے مقابل فریق کو یہ یقین دلاتی ہے کہ وہ اس جانب سے حملہ کا ارادہ کر رہا ہے حالانکہ اس کا ارادہ دوسری جانب سے حملہ کا ہے، یا ایک جانب سے اس طرح حملہ کرتا ہے کہ مقابل اس کے دفاع میں منہمک ہو جائے اور حقیقتِ حال سے بے بہرہ رہے اور یہ دوسری جانب سے اچانک سخت حملہ کر دے" جو اس کا اصل محاذ جنگ ہے" تو کیا ایسی صورت میں ہم کو یہ چاہیے کہ "سچ" کو ہاتھ سے نہ جانے دیں اور اس طرح جو کامیابی حاصل ہونے والی ہے اس کو ضائع اور برباد کر ڈالیں، حالانکہ یہ مشہور مقولہ ہے کہ

الحرب خدعتا لڑائی دھوکا ہے

سو اس کا جواب یہ ہے کہ جنگ میں یہ طرزِ عمل دراصل جھوٹ نہیں ہے اس لئے کہ اعلان جنگ سے ایک قوم دوسری قوم پر یہ واضح کر دیتی ہے کہ اب ہمارے تمہارے درمیان، سمجھوتہ اور گفتگو کا موقعہ نہیں رہا۔ اور جب باہمی سمجھوتہ اور افہام و تفہیم کا معاملہ ہی نہ رہا تو پھر جھوٹ

کیسا؛ کیونکہ اعلانِ جنگ کے تو یہی معنی ہیں کہ جس قدر ہم میں طاقت ہے ہم دشمن پر حملہ کئے بغیر نہیں رہیں گے خواہ اس میں کتنی ہی چالاکی کرنی پڑے، اس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو دوسرے سے یہ کہے کہ ,,میں تجھے ایک جھوٹا قصہ سُنا دوں گا،، اور پھر وہ اُس کو سُنا دے تو یہ جھوٹ نہیں کہلائے گا اس لئے کہ قصہ گو اپنی اس خبر میں اعتقاد کے خلاف نہیں کہہ رہا ہے اب اگر سننے والا اس کے باوجود اس قصے کو صحیح سمجھنے لگے تو قصور سمجھنے والے کا ہے کہنے والے کا نہیں ہے۔

(۳) ان دونوں صورتوں سے زیادہ تیسری صورت نازک ہے جو کہ اکثر پیش آتی ہے اور وہ یہ کہ ایک عورت کے ایک لڑکا ہے جو مثلاً ,,سل،، میں مبتلا ہے اور وہ اس کی تیمارداری اور خبر گیری میں مصروف ہے ,, اور اُس سے پہلے اُس کا ایک لڑکا اسی مرض ,,سل،، میں بیمار ہو کر مر چکا ہے،، وہ طبیب سے سوال کرتی ہے کیا اس کو سل ہے؟ اور ساتھ ہی پریشان ہے اور کپکپا رہی ہے کہ کہیں طبیب ,,ہاں،، نہ کہہ دے۔

تو اب طبیب کا کیا فرض ہے، یہ کہ جھوٹ بولے اور کہہ دے کہ ,,نزلہ زکام ہے،، تاکہ اُس کی قوت لوٹ آئے، اور وہ اپنے بچہ کی خبر گیری کے قابل ہو سکے جس کو ماں کی خبر گیری کی سخت حاجت ہے۔ یا سچ کہہ دے اور انجام یہ نکلے کہ اُس کی قوت جاتی رہے اور مریض پر بھی اس قدر نا اُمیدی کا بوجھ پڑ جائے کہ وہ جان سے ہی جاتا رہے،، تو اگر کوئی کوتاہ بیں اس سانحہ کو سُنے اور حالت پر غور کرے تو وہ فوراً یہ حکم لگا دیگا کہ ایسے وقت میں جھوٹ بولنا فرض ہے۔

لیکن اگر وسعتِ نظر سے کام لیا جائے تو اقرار کرنا پڑتا ہے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ طبیب کے ,, دروغ مصلحت آمیز،، کے بعد وہ لڑکا صحتیاب ہو جائے گا اور اُس کی والدہ کے دل میں

یہ بیٹھ جائیگا کہ لڑکے کو اگرچہ "سل" تھی مگر طبیب نے میری خاطر سے نزلہ بتادیا تھا۔

اب اگر کسی وقت اُس لڑکے کو "نزلہ" ہوگیا اور طبیب نے سچ کہتے ہوئے سختی کے ساتھ یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ لڑکے کو واقعی "سل" نہیں ہے بلکہ "نزلہ" ہے تب بھی اُس عورت کو طبیب کے قول کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ یہی سمجھتی رہے گی کہ لڑکے کو "سل" ہے مگر طبیب میری تسکین کے لئے نزلہ بتارہا ہے۔

اور اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اطبا نے اپنا یہی طریقِ کار بنا لیا ہے تو ان کی تجاویزِ امراض پر سے اعتماد ہی جاتا رہے گا۔

تو یہ ایسا جھونٹ ہے جو "لغت" کے بتائے ہوئے معانی کو ہی مہمل کر دیتا ہے، اور لوگوں کے درمیان اعتماد اور بھروسہ اُٹھا دیتا ہے۔

"اس لئے انسان کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ کسی شے پر حکم لگانے سے پہلے وسعتِ نظر کے ساتھ یہ دیکھ لے کہ اس کی وجہ سے مستقبلِ قریب یا بعید میں کس قدر نقصان اور مضرت کا اندیشہ ہے۔"

پس طبیب کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اصل حقیقت ظاہر کرنے کے لئے تعبیر میں جو الفاظ بہتر ہوں استعمال کرے۔ اور مریض، اور اُس کے کنبہ کے لئے "اپنی تشخیص کے اندازہ کے مطابق" اُمید و توقع کا دروازہ کھلا رکھے، لیکن "حق اور سچ کو کسی طرح ہاتھ سے نہ دے۔

مثلاً یوں کہے۔ آثار اگرچہ ایسے پائے جاتے ہیں تاہم خطرہ اور خوف کی حالت نہیں ہے دوا اور احتیاط لازم ہے۔

اس کے علاوہ اگر سچائی بعض افراد کے لئے پیامِ موت بھی ثابت ہوتی ہے اور جھونٹ انکی نجات کا باعث بنتا ہے —— اگرچہ ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں ان ھر دو امور سے

قطعاً واقف نہیں ہیں ــــــــ تو حق کی راہ، معانیِ لغت کی حفاظت، اور انسانوں کے باہمی وثوق واعتماد کی خاطر کیوں نہ ہم ان تھوڑی سی جانوں کو قربان کر دیں۔ اور جبکہ "سلطنت" کی خاطر ہزاروں کی قربانی درست سمجھی جاتی ہے تو کیا چند نفوس کو حفاظتِ حق کی راہ میں بھینٹ چڑھا دینا، اور اسی طرح ایک محدود نقصان برداشت کر لینا نادرست ہو سکتا ہے؟

لہٰذا اس بارہ میں اختلاف کو ہرگز جگہ نہ دینی چاہیے، اور ہم کو خود پر لازم کر لینا چاہیے کہ ہر حالت میں اور ہر موقع پر "سچ" کے علاوہ اور کچھ نہ کہیں گے۔

شجاعت

ضرورت اور حاجت کے وقت مصائب و خطرات کا ثبات قدمی کے ساتھ مقابلہ "شجاعت" کہلاتا ہے، اور بعض لوگوں نے جو یہ سمجھ لیا ہے کہ شجاعت "بے خوفی" کا نام ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جو شخص نتائج پر نگاہ رکھے اور اُن کے پیش آنے سے خوف زدہ ہو، مگر جب وہ سامنے آجائیں تو ثبات قدمی سے اُن کا مقابلہ کرے تو وہ "مردِ بہادر" ہے اور جب تک بھی کوئی شخص موقع اور محل کے مناسب بہترین کارگزار ثابت ہو وہ "شجاع" ہے، پس اگر ایک رہنما آگ کے کنارے کھڑا ہے اور وہ اس کو دیکھ کر کپکپا رہا ہے اور اُس میں گر کر موت کے منہ میں جانے سے خوف کھا رہا ہے، مگر پھر نفس پر قابو پاتا ہے اور ادائے فرض میں مناسب طریقہ کو کام میں لاتا ہے تو وہ "بہادر رہنما" ہے۔ بلکہ وہ ایسی حالت میں بھی "بہادر" سمجھا جائے گا کہ نتیجہ پر نگاہ رکھنے کے بعد وہ یہ فیصلہ کرے کہ اس خطرہ کے موقع سے بچنا ہی بہتر طریقۂ کار ہے، اور یہ کہ اُس کا فرض اُس کو یہ حکم دیتا ہو کہ اُس کے لئے یہی بہتر ہے کہ وہ

اپنے لشکر کو خطرہ سے بچا کر پسپا ہو جائے۔ اور اگر اُس نے موقع اور محل کے مناسب راہ کو چھوڑ دیا یعنی جس جگہ اُس کو قرار کرنا چاہیئے تھا وہاں قرار نہ کیا، یا جس جگہ مقابلہ کرنا چاہیئے تھا وہاں سے بھاگ نکلا تو ان سب صورتوں میں وہ شخص ،،نامرد،، اور ،،بزدل،، کہلائے گا۔

اس لئے شجاعت، نہ اقدام و جوش پر موقوف ہے اور نہ خوف و عدم خوف پر بلکہ اُس کا مدار ،،ضبطِ نفس،، اور ،،موقعہ کے مناسب عمل،، پر ہے، کیونکہ کسی شخص کا خطرہ سے بے پروا اور خوف سے نڈر ہو کر ضبطِ نفس، اور موقعہ کے مناسب عمل کے لئے اقدام کرنا ہی شجاعت ہی

تو یہ کوئی خوبی کی بات نہیں ہے کہ انسان ہر قسم کے خوف سے بے پرواہ ہو جائے اور بالکل ہی بے باک بن جائے، اس لئے بعض صورتوں میں خوف ہی ،،فضیلت،، بن جاتا ہے اور بے باکی ،،رذیلہ،، سمجھی جاتی ہے، مثلاً سیاسی معاملہ کے اجرار، یا کسی امرِ عظیم کے اعلان کے وقت خوف کا پیدا ہونا اس لئے بہتر ہے کہ وہ اس کو اعلان و اجرار سے پہلے اصل حقیقت کے دیکھنے کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کی ذاتی رائے کو پیچھے کر دیتا ہی اور یہ بھی فضیلت کی بات ہے کہ انسان اپنی ہتک عزت یا ناموس کے بارہ میں خوف زدہ ہو، یہ کوئی بہادری نہیں ہے کہ بے جھجک شراب خانہ میں شراب پینے پہنچ جائے اور شارع عام پر بے دھڑک جوا کھیلنے لگے، یہ دراصل بہادری نہیں کہلاتی بلکہ شوریدہ دماغی کا فتور سمجھا جاتا ہے۔

درحقیقت قابلِ مذمت بزدلی یا ذلیل قسم کا خوف یہ ہے کہ انسان اعتدال سے گذر کر پستی کی جانب چلا جائے یا خوف دلانے والی شے کے متعلق دل میں ہول بیٹھ جائے، مثلاً ہر ایک انسان کاٹ کھانے والے کتے کے حملہ یا برقی تار کے مہیب شعلوں میں جھلس جانے، یا موٹر اور ریل سے کچل جانے، یا گھر میں آگ لگ جانے، یا کسی مصیبت میں پھنس جانے کے لئے، ہر وقت نشانہ ہے، اور اسی لئے وہ ان چیزوں سے خوف بھی کھاتا ہی، لیکن نامرد اور بزدل

کے دل میں یہ خوف (دہشت) کی صورت اختیار کرلیتا ہے، اور ان ہلاکتوں میں پڑجانے کے تصوّر سے بالکل ہی خوف زدہ ہوجاتا ہے حتیٰ کہ یہ خوف اُس کو کام اور ڈیوٹی سے بھی باز رکھتا ہو وہ ڈوب جانے کے خوف سے ہرگز کشتی پر سوار نہ ہوگا، اور اگر وطن میں کوئی کام میسر نہ ہو تو موت کے ڈر سے سفر تک نہ کرے گا، لیکن بہادر اس قسم کے برُے احتمالات کی پرواہ نہیں کرتا، اور اگر وہ پیش آجائیں تو اُس کا دل خوف سے اُڑنے نہیں لگتا، بلکہ وہ ان پر صبر کرتا ہی اور ثبات قلبی کے ساتھ اُن کو برداشت کرتا ہے، اور اگر وہ بیمار ہوجاتا ہے تو وہم کی وجہ سی وہ اپنے مرض کو بڑھنے نہیں دیتا، اور اگر اُس پر کوئی مصیبت آجائے تو وہ بہادری کے ساتھ اُس کا مقابلہ کرتا ہے اور وہ سخت سے سخت مصیبت کو بھی خفیف سمجھنے لگتا ہے، الحاصل بہادر اُس نڈر بے باک کو نہیں کہتے جو ایسی چیزوں سے بھی نہ ڈرتا ہو جن سے ڈرنا چاہیے، اور نہ اُس بزدل کو کہتے ہیں جو ان چیزوں سے بھی خوف کھاتا ہو جن سے خوف نہ کھانا چاہیے یا اس قدر خوف زدہ ہوجائے کہ "فرض" اور "ڈیوٹی" کو بھی چھوڑ بیٹھے۔

نیز بہادری صرف جنگ کے میدانوں میں موجود رہنے، اور ہتھیاروں کو کام میں لانے کا ہی نام نہیں ہے بلکہ اکثر روزمرّہ کے امور میں بھی ایسے مواقع موجود ہیں جن میں میدانِ جنگ کے بہادری کے مقابلہ میں کم بہادری کا مظاہرہ نہیں ہوتا، مثلاً فائر بریگیڈ کے عمال، اطبّا، کان کن، سمندری ماہی گیر، جو تیز و تند ہوا اور موجوں کے تلاطم میں کام انجام دیتے ہیں، اور جہازوں کے کپتان، ملّی و وطنی رضا کار، یہ اور ان جیسے دوسرے خدامِ خلق "بہادر" اور "شجاع" ہی کی فہرست میں داخل ہیں، جو فوجی سپاہیوں کی طرح خطرات کو انگیز کرتے، اور مصائب و شدائد کا صبر و سکون کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔

درحقیقت سب سے بڑی بہادری، مصیبت، اور سختی کے وقت دل کا اطمینان

اور حاضر حواسی ہے، اس لئے بہادر وہ ہے کہ جب اُس پر سخت وقت آئے تو اپنے اطمینان اور بیداریِ حواس کو نہ کھو بیٹھے، بلکہ قابلیت اور ثبات قلبی سے اُس کا مقابلہ کرے، اور ذہنی بیداری اور مطمئن عقل کے ساتھ اُس کو انجام دے۔

ایک شخص دیکھتا ہے کہ اُس کے مکان میں آگ لگ رہی ہے، یا چور اُس کے گھر میں گھسے ہوئے ہیں، یا ریل سے ایک آدمی عنقریب کٹ جانے والا ہے، یا کشتی عنقریب ڈوب جانے والی ہے، سو اگر ان حالات میں اُس کی عقل گم ہوگئی، اُس کے حواس مختل ہوگئے اُس کی قوتِ صوابدید جاتی رہی، آنکھیں حیران رہ گئیں، اور وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ کیا کرے؟ تو وہ شخص "نامرد" اور "بزدل" ہے۔

اور اگر وہ اپنے نفس پر قابو یافتہ اور مطمئن قلب رہا، اور اُن امور میں بہتر طریقِ کار کو عمل میں لایا تو یہ شخص بلاشبہ بہادر اور "شجاع" ہے۔

عبدالملک بن مروان کی ایک حکایت اس سلسلہ میں بہت مشہور ہے۔

ایک دن اُس کے پاس ابن زیاد کے قتل، اور اُس کے لشکر کی شکست کی اطلاع پہنچی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فلسطین پر قبضہ کرلیا، اور دمشق نے بھی اُس کے خلاف بغاوت کردی، اور روم کا بادشاہ بھی شام کی طرف روانہ ہوگیا ہے۔

ان تمام وحشتناک اطلاعات کے باوجود نہ اُس کا دل پریشان ہوا اور نہ اُس کے حواس پر اثر پڑا، اور اُس پورے دن میں وہ مطمئن قلب، اور خوش چہرہ پایا گیا، پھر روم کے بادشاہ کو تو ادائے خراج میں مشغول کرلیا، اور فلسطین پر لشکر بھیجکر دوبارہ قبضہ کرلیا، اور خود دمشق پہنچ کر اپنے مخالفین کو شکست دیدی۔

شجاعتِ ادبیہ انسان جبکہ تمدن میں بہت آگے بڑھ گئے ہیں تو اب ان کو جسمانی شجاعت کی اتنی ضرورت باقی نہیں رہی جتنی کہ غیر متمدن زمانہ میں باقی رہتی تھی، اس لئے اس زمانہ میں "شجاعت" کے ایک اور نئے معنی پیدا ہو گئے ہیں جس کا نام "شجاعتِ ادبیہ" ہے۔

اور اُس سے ان کی مراد یہ ہے کہ ایک شخص ایسے سخت وقت میں "جبکہ لوگ اس سے بدظن ہوں، اور اُس پر جھوٹی تہمتیں تراشتے ہوں، اور جبکہ اُس کا سچ کہنا اُس پر بہت بڑے غیظ وغضب کا طوفان لاتا ہو[1]۔ یا حاکم کی انتہائی ناراضی کا باعث ہوتا ہو" اپنی جس رائے کو حق سمجھتا ہے اُس کو علانیہ ظاہر کرے، اور وہ اپنے قولِ حق کے اعلان، اور رائے کے اظہار و اشاعت کی راہ میں جس قدر مصائب و آلام سے بھی دوچار ہو اُن کو صبر و تحمل کے ساتھ برداشت کرے، پس اگر اُس کی رائے، علماءِ وقت، یا اپنے گرد و پیش عامۃ الناس کی رائے سے الگ ہو، یا حاکم و بادشاہ یا کسی لیڈر اور رہنما کے خلاف ہو تو اس کو چاہئے کہ پیش آمدہ مصائب اور ہولناک تکالیف سے چشم پوشی کرتے ہوئے اپنی رائے کو علی الاعلان بیان کر دے،

اُس کو چاہئے کہ جس بات کو حق سمجھتا ہے اُس کو مہذب طریق پر واضح کر دے اگرچہ اُس سے لوگوں کو اذیت ہی کیوں نہ پہنچے اور جس چیز کو خطا اور غلط سمجھتا ہے اس کا اقرار و اعتراف کرے خواہ اُس کی وجہ سے اُسے مصیبت ہی اُٹھانی پڑے، اور اُس غلط عمل کو فوراً ترک کر کے صحیح چیز کو اختیار کرے اگرچہ اُس وقت کے لحاظ سے اُس کا چھوڑنا نامناسب ہی نظر آتا ہو۔ اور ایسے "بہادر" انسانوں سے دنیا کی تاریخ بھری پڑی ہے جنھوں نے "قولِ حق"

---

[1] قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس الشدید بالصرعة انما الشدید الذی یملك نفسه عند الغضب — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کشتی میں کسی کو پچھاڑ دینا اصل بہادری نہیں ہے بلکہ بہادر وہ ہے جو غضب و غصہ کے وقت ضبطِ نفس کرے (بخاری)

اور "نصرتِ حق" کی خاطر اپنی جان اور اپنے مال سب کو قربان کر دیا ہے اور "سچائی کے عشق" اور اُس کی فریفتگی میں ہر قسم کے مصائب و تکالیف کو برداشت کیا ہے، اور طرح طرح کے عذاب کی تلخیوں کو شہد کے گھونٹ کی طرح پیا ہے اس لئے کہ ان کو حق اور سچائی اپنی جان سے زیادہ عزیز تھے

اس جماعت میں سب سے پہلا اور سب سے اونچا مقام انبیاءِ مرسلین (علیہم السلام) کا ہے اور اُس کے بعد "شہداء" اور "علماءِ کاملین" کا۔

اُن کو امرِ حق کے سلسلہ میں سخت سے سخت تکالیف دی گئیں، اور اُنھوں نے ان کو نہایت صبر و استقامت کے ساتھ برداشت کیا، اور اس کی بہتری کے لئے اپنی جان و مال تک کو تج دیا۔

نبی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ جب اُن کے چچا ابو طالب نے قریش کی قاتلانہ دھمکیوں سے تنگ آ کر آپ کو نصیحت کی کہ لوگوں کو اپنی دعوت و تبلیغ کا پیغام نہ سناؤ تو آپ نے ارشاد فرمایا۔

اے چچا بخدا اگر وہ (مشرکین) میرے داہنے ہاتھ پر سورج اور بائیں ہاتھ پر چاند بھی رکھ دیں اور یہ چاہیں کہ میں اس (تبلیغ) کو چھوڑ دوں تو جب تک "حق تعالیٰ اُس کو غالب نہ کر دے یا میں اس "تبلیغ حق" میں جان بحق نہ ہو جاؤں" ہرگز اس کو نہیں چھوڑ سکتا۔

امرِ حق کے جانباز بہادروں کی صف میں یونان کا مشہور حکیم اور فلسفی سقراط بھی ہے۔ اُس نے اُثینا (پایۂ تخت یونان) کے نوجوانوں کو اپنی تحقیقاتِ علمی سے سیراب کیا۔ اور اُن کی عقلوں میں روشنی پیدا کرنے اور ان کے اخلاق کے بہتر بنانے میں بہت زیادہ جدوجہد کی، اور جب اُس کی عمر ستر سال ہوئی تو اس پر یہ تہمت لگائی گئی کہ وہ یونان کے معبودوں سے انکار کرتا اور نوجوانوں کو گمراہ کرتا ہے۔ اس لئے "اُثینا" کی عدالت نے اُس کو مار ڈالنے کا فیصلہ کر دیا اور

۳۹۹ قِ م " میں اُس کو زہر کا پیالہ پینا پڑا،

اُس کے اختیار میں تھا کہ وہ آپ کو بچا لیتا، اور یہ اقرار کر لیتا کہ آیندہ وہ اپنی تعلیم کو جاری نہ رکھے گا، مگر اس نے "قولِ حق" اور "سچی بات" پر اصرار کیا، اور اپنی جان اسی کے نذر کر دی۔

عرب کی تاریخ میں بھی اس کی بہت مثالیں ملیں گی، مثلاً مشہور فلسفی اور حکیم ابن رشد (متوفی ۵۹۵ھ) فلسفہ کے انہاک کی بدولت معتوب و مقہور قرار دیا گیا، اور اس کی وجہ سے اوّل "قید" بھگتی اور پھر جلا وطن ہوا، مگر ان میں سے کوئی ایک مصیبت بھی اُس کو اپنے عزم سے نہ ہٹا سکی۔

علوم دینیہ کے مشہور امام "احمد بن حنبلؒ" متوفی ۲۴۱ھ نے خلقِ قرآن کے مسئلہ میں عباسی خلیفہ "مامون" کے ہاتھوں کس قدر اذیتیں برداشت کیں وہ روز و شب میں متعدد بار تازہ دم جلادوں سے کوڑے لگواتا، قید و بند میں مبتلا رکھتا، اور اپنے گمان کے مطابق ہر طرح ذلیل کرتا تھا، مگر اُس "مردِ مجاہد" نے کلمۂ حق کو نہ چھوڑا، اور اُس کی سربلندی کے لئے پائے استقامت کو مضبوط رکھا۔

امام مالکؒ، امام اعظم نعمان بن ثابتؒ کے مصائب کی داستان بھی کچھ کم عبرت انگیز نہیں ہے مگر صبر و عزیمت کا وہ قانون جو ایسے ہی "اربابِ حق" کا حصہ ہے ان کی زندگی کا نصب العین رہا اور ان کے آخری سانس اسی کو اپنا حرزِ جان بنائے رہے۔

اسی طرح متاخرین میں امام نسائی، امام بخاری، امام الحرمین، اور بعد میں سیّد احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل جیسے علماء نے اسی اعلانِ حق کے لئے سخت سے سخت اور جانگسل تکالیف برداشت کیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ
افضل الجہاد من قال کلمۃ حق	سب سے بڑا جہاد اُس شخص کا ہے جس نے ظالم
عند سلطان جائر	بادشاہ کے سامنے کلمۂ حق کہا۔

اور مشہور فقیہ و محدث "ابن تیمیہ" (متوفی ۷۲۸ھ) نے علماءِ زمانہ کے خلاف بعض مسائل اجتہادیہ میں اپنی رائے کا اعلان کیا۔ علماءِ عصر نے بادشاہ سے اُن کی برائی کی اور بادشاہ نے اُن کو جیل میں بھیجدیا، مگر وہ "جیل" میں بھی تصانیفِ کتب میں مشغول رہے اور اپنے مذہب کی تائید میں اور مخالف علماء کے دلائل کی تردید میں کتابیں لکھتے رہے اور جن مسائل کو حق سمجھتے تھے اُن میں سلطان، علماء، اور عوام کی مخالفت کی مطلق پرواہ نہ کی۔

اور عہدِ متوسط، اور عہدِ آخر میں بھی اگر علماء میں سے ایک جماعت ایسی نہ ہوتی جو احقاقِ حق کیلئے برابر جان ومال کی قربانی کرتی رہی تو آج "علم کی روشنی" اور "تمدن کی فراوانی" جس طرح نظر آرہی ہے ہرگز نظر نہ آتی۔

مثلاً گلیلو اٹلی کا ایک مشہور منجم عالم ہے (۱۵۶۴-۱۶۴۲ء) اُس نے "دوربین" ایجاد کی اور اُس کے ذریعہ سے یہ معلوم کیا کہ حرکت کرنے والے صرف چند ستارے ہیں، اور یہ کہ چاند میں زمین کی طرح پہاڑ بھی ہیں اور میدان بھی، اور یہ کہ اُس نے سورج میں دھبے دریافت کئے۔ اور بطلیموس کی تعلیم کے خلاف "کہ زمین ساکن، اور کائنات کا مرکز ہے" وہ اس نظریہ کا اعلان کرتا تھا کہ زمین سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔

ان دعووں پر بعض پادریوں نے اُس کی مخالفت کی، اور اُس کے خلاف ناراضی کا ایک طوفان برپا کردیا، اور اُس کو مجبور کیا کہ وہ اس تعلیم سے باز آجائے، مگر وہ حق کے اس اعلان سے باز نہ رہ سکا، اور آخر کار گرفتار ہوا اور جیل میں ڈالدیا گیا، اور اُن تعلیمات کی بدولت "جو آج ہر

مدرسہ میں طلبہ حاصل کر رہے ہیں" اُس نے سخت سے سخت مصائب برداشت کئے۔

اور اٹلی کا مشہور فلسفی کامپانلاّ (۱۵۶۸-۱۶۳۹ء) اپنی جدید تعلیمات کی بدولت بعض پادریوں اور حکام کا موردِ عتاب اور موجبِ غیظ وغضب بنا، کیونکہ وہ یہ کہتا تھا۔

ہم یہ قدرت رکھتے ہیں کہ ہمارے گرد وپیش جو اشیا رہیں جیسے درخت، پھول، پہاڑ نہریں، وغیرہ اُن سے ہم اپنی علمی قابلیت کو، ارسطو کی طرح کے قدیم فلاسفہ کی تعلیم کے مقابلہ میں، زیادہ بڑھائیں۔

اور اُس کا یہ بھی نظریہ تھا

موجودہ نظام، جو کہ پبلک اور جمہور پر استبداد کے ذریعہ قائم ہے، اس سے بہتر ایک اور نظامِ حکومت ہے جس کا پبلک میں نافذ ہونا ضروری ہے

ان اقوال کی بدولت اُس کو قید میں ڈالا گیا، اور وہاں سخت اذیتیں پہنچائی گئیں، اور پچیس سال قید خانہ ہی میں محبوس رکھا گیا، اور پھر نجات ملی۔

انیسویں صدی کے مردِ حق "شیخ الہندؒ"[1] نے موجودہ دورِ انقلاب کی بنیاد کلمہ حق پر رکھی اور برٹش حکومت کے انتہائی مظالم، اور مالٹہ کی طویل اسارت وقید تنہائی نے کسی طرح اُس کو اس اعلانِ حق سے باز نہ رکھا کہ جنگِ عظیم میں برطانیہ کا ساتھ دینا اور ترکوں کے خلاف ہتھیار اُٹھانا سب سے بڑا گناہ ہے اور اپنے وطن کی غلامی کو مضبوط کرنے اور اسلامی ممالک کو غلام بنانے کے لئے گمراہ کن اقدام ہے۔

بہرحال ہمارا فرض ہے کہ ہم "حق" پر جم جائیں، اُس کا اعلان کریں، اور اُس کی مخالفت کی مدافعت کریں اور اُس کے ایسے عاشقِ دلگیر ہو جائیں کہ اُس راہ میں ہر قسم کی تکالیف ومصائب سہیں اور جان تک قربان کر دیں اور اس طرح اپنے ذکر کو "نیک یادگار" بنا جائیں

(۱) مولانا محمود حسن دیوبندیؒ۔

اوراسی طرح وہ شخص بھی "بہادر" اور "شجاع" ہے جو لوگوں کی بھلائی، اور اُن کی خیرخواہی کی خاطر اپنی لذت وراحت کو تج دے اور رنج والم کو سہے۔

مثلاً کسی قوم میں اگر ایک جماعتی مرض پیدا ہوجائے تو یہ اپنی زندگی کو صرف اسکے علاج کے لئے مخصوص کردے اور اول اُس کی تحقیقات کرے، اور اُس کے اسباب کی تفتیش کرے، اور پھر اس کی اصلاح کی راہ میں ہرقسم کی سختیاں اُٹھائے اور مصائب برداشت کرے۔

مثلاً وہ دیکھتا ہے کہ قوم کے نوعمر بچے دس سال ہی کی عمر میں کم سے کم اُجرت پر زیادہ سے زیادہ وقت میں اور گندہ مقامات پر کام کرنے میں مصروف ہیں اور سرمایہ دار، اور کارفرما اصحاب کو نہ اُن پر رحم آتا ہے اور نہ وہ شفقت برتتے ہیں، اور آخر کار وہ اُسی ضعف اور جہالت میں جوان ہوجاتے، اور اپنے سے نیچے طبقہ کے لوگوں پر اُسی قسم کی سختیاں کرنے کے عادی ہوجاتے ہیں جس طرح اُن پر سختیاں کی جاتی رہی ہیں۔

بازاری لوگوں کی اولاد کو دیکھتا ہے کہ وہ اس حالت میں نشوونما پاتے ہیں کہ نہ انھیں علم نصیب نہ صحیح عمل کی توفیق اور آخر کار وہ جرائم پیشہ ہوجاتے ہیں اور امنِ عامہ کے لئے مضرت رساں، اور خدا کی زمین پر فساد انگیزی کے علمبردار بن جاتے ہیں۔

یا مفلس مزدوروں کو دیکھتا ہے کہ وہ طرح طرح کی جسمانی اذیتیں اور کلفتیں جھیل رہے ہیں، وہ محنت زیادہ اُٹھاتے اور حاصلات کم پاتے ہیں، ان کو کام ملنے میں بھی سخت مزاحمتوں کا سامنا ہوتا ہے اور مجبور ہو کر سخت سے سخت گرفت کو بھی برداشت کرتے ہیں، ایسے ناصاف مکانوں میں رہتے ہیں جو اپنے مضرصحت ہونے کے باوجود متوسط طبقہ کے مکانوں کے اعتبار سے گراں کرایہ رکھتے ہیں۔ اکثر اُن کو کھانے کی اشیاء اور روشنی کی قیمت بھی مالداروں سے

زیادہ گراں پڑتی ہے اس لئے کہ وہ مجبوراً ایسے وقت میں قلیل مقدار میں خریدتے ہیں جبکہ وہ اجناس یا اشیا بہت کم رہ جاتی ہیں۔

اُن میں امراض، اور اموات کی کثرت رہتی ہے، اور وہ اگر کام سے بیٹھ رہتے ہیں تو زندگی اجیرن ہو جاتی ہے اس لئے کہ کام کے زمانہ میں وہ اتنی زیادہ اُجرت نہیں پاتے کہ جس میں سے وہ روزانہ معاشی ضروریات سے کچھ بچا سکیں، اور اُن کے مکانوں اور محلوں کی گندگی کی وجہ سے دم گھٹنے لگتا ہے، اور اُن کا تندرست رہنا سخت دشوار ہو جاتا ہے نیز امراض کی کثرت کے باوجود اُن کا سارا کنبہ ایک ہی کوٹھری میں رہنے پر مجبور ہوتا ہے۔

اور جب اُن کی اولاد پیدا ہوتی ہے تو وہ اپنے گردوپیش گلا گھونٹنے والی فضا، شراب، بدمستی و بدخلقی، سوال و غربت اور جھوٹ، کو پاتے ہیں اور یہ سب اُن کے آباء و اجداد کی بدحالی، اور فقر کا ثمرہ ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ بھی اس زندگی کو اپنے اختیار سے نہیں بلکہ جبر و قہر سے قبول کر لیتے ہیں۔

پس جس شخص نے یہ سب کچھ دیکھا یا اسی قسم کے اور اجتماعی امراض کو پایا، اور اُس نے اپنی زندگی کو اُس کے علاج میں لگا دیا، اور اپنی قومی مصالح کے لئے اپنی مصالح کو قربان کر دیا، اور اس راہ میں جو سختیاں پیش آئیں اُن کو سہہ گیا، اور جن مصائب نے اُس کا مقابلہ کیا وہ اُن پر غالب آ گیا، تو وہ اُس سپاہی سے "جو جنگ کی آگ کے شعلوں میں کھڑا ہوا ہے" زیادہ بہادر اور شجاع ہے۔

بزدلی کا علاج بہادری، اور بزدلی اور اسی قسم کے دوسرے فضائل و رذائل کا مدار، وراثت اور تربیت (ایک ساتھ) دونوں پر ہے اس لئے کہ ہم آباء و اجداد ہی سے شجاعت و بزدلی کا تخم ورثہ میں پاتے ہیں، لیکن ہم کو یہ بھی نہ بھولنا چاہیئے کہ ان صفات میں تربیت کے اثر

کو بہت دخل ہے، پس اگر تربیت صالح ہے تو وہ بہادر کی بہادری میں اضافہ کر دیگی، اور بزدل کی بزدلی میں کمی لائے گی، اور ایک بزدل کا مناسب اور کامیاب علاج کیا جائے تو وہ اس مرض سے صحیاب بھی ہو سکتا ہے۔

اور ہر ایک بزدلی کا علاج ایک ہی طرح کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ پہلے اُس کا سبب معلوم کیا جائے اور پھر اُس کا مناسب علاج تجویز کیا جائے جیسا کہ تمام امراض کا حال ہے۔

اس لیے کہ کبھی "بزدلی" کا سبب "کسی شے کی حقیقت سے ناواقفیت" بن جاتا ہے تو اس کا علاج اُس شے کا صحیح علم ہو جاتا ہے، مثلاً ایک شخص تاریکی میں ایک صورت دیکھتا ہے اور اُس کو دیکھ کر گھبرا جاتا اور کپکپا جاتا ہے، اور جب اُسے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ پتھر یا کوئی سامان ہے تو پھر اُس سے مانوس ہوتا، اور دل سے اُس کا ڈر جاتا رہتا ہے، اور اکثر تاریکی میں جو لوگ بھوت وغیرہ سے ڈر جاتے ہیں وہ اسی قبیل سے ہیں۔

اور اس کے قریب قریب بزدلی کا ایک سبب کسی شے سے "غیر مانوس ہونا" ہے یہ بھی بہت سے موقعوں پر بزدل بنا دیتا ہے، پس جب تک انسان کسی شے کو دیکھ نہ لے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے اُس کے سامنے بزدل رہتا ہے مثلاً وہ طالب علم جس نے ابھی تقریر کا ملکہ پیدا نہیں کیا ہے وہ اگر کسی روز تقریر کو کھڑا ہو جائے تو اُس کی آواز بھرا جائیگی، تھوک خشک ہو جائے گا، اور اُس کا جسم کانپنے لگے گا۔ اور اسی طرح جو شخص مجالس میں نشست و برخاست اور لوگوں کے ساتھ خلا ملا کا عادی نہ ہو، تو وہ انسانوں سے گھبراتا ہے اور بزدلی اُس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ تنہائی اختیار کرے، اور اگر اُس کو کہیں لوگوں کے ساتھ کبھی جمع ہونے کا موقعہ ہو جائے تو اُس پر ندامت طاری ہو جاتی، اور اُسکی حرکات میں پریشانی پیدا ہو جاتی ہے

اور دل دھڑکنے لگتا ہے، اور وہ لوگوں پر بوجھ ہوجاتا ہے اور لوگ اس پر بار ہوجاتے ہیں۔

اور اس مرض کا علاج "اُنس" اور "اختلاط کی عادت" ہے اس لئے کہ وہ بہ تکلف جرارت کرتے کرتے بہت بڑا جری بن جائے گا اس سلسلہ میں جو نسخہ بہت مفید ثابت ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ پہلے اُن نتائج کو سوچ لے جو اُس کو اُس ناپسندیدہ بات کے کرلے میں پیش آئیں گے اور پھر اُن کو نفس کے لئے آسان بنالے، مثلاً اُس کو یہ خیال جمانا چاہئے کہ اگر میں تقریر کردوں گا تو اچھی طرح نہ کرسکوں گا، اور سُننے والے اُس پر سخت نکتہ چینی کریں گے، اور پھر اس نیتجہ کو دل میں بہت معمولی اور ہلکا سمجھنے کی کوشش کرے تو بلاشبہ وہ بہادر اور جری بن جائے گا اور بزدلی اُس کے پاس تک نہ پھٹکے گی، یا مثلاً طبیبوں نے اُس کے مرض کے لئے آپریشن تجویز کیا اور اُس نے سوچا کہ یہ عمل میری موت کا باعث ہوگا اور پھر اُس کو حقیر اور معمولی بات سمجھا تو وہ آپریشن کا مقابلہ ثابت قدمی سے کرلے گا اور کسی طرح کا خوف اُس کے قریب نہ آسکے گا۔

اور دوسرے علاجوں کے علاوہ بزدلی دور کرنے کا ایک بہتر علاج یہ بھی ہے کہ وہ بزدلی اور بہادری دونوں کے نتائج پر غور کرے پس اگر اُسے یہ معلوم ہوجائے کہ بہادری کی بدولت اُس کو بہت زیادہ بھلائی اور بہتری حاصل ہوگی جس کا بزدلی کی حالت میں حاصل ہونا ممکن نہیں ہے یا بہت کم ہے تو اُس کا یہ غور و فکر بھی اُس کو بہادر بنادے گا اور جو شخص طلبِ رزق یا طلبِ علم کے لئے اپنے وطن سے ہجرت کرنے سے خوف کھاتا ہو تو اُس کو سوچنا چاہئے کہ یہ سب احتمال کے درجے میں ہے کہ اس سفر میں وہ کسی مصیبت میں گرفتار ہوجائیگا یا مرض میں مبتلا ہوجائے گا، یا حالتِ مسافرت میں مرجائے گا، لیکن یہ یقینی بات ہے کہ اگر اُس نے وطن سے ہجرت نہ کی تو وہ اور بھی برباد رہے گا یا جاہل رہ جائے گا، سو اگر وہ

سخت بزدل بھی ہے تب بھی یہ غور و فکر اُس کو بہادر بنا دیگا۔

خصوصاً جبکہ وہ یہ سمجھ جائے کہ زندگی محض دل کے دھڑکنے اور دن بھر میں تین مرتبہ کھا لینے کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقی زندگی یہ ہے کہ انسان جد و جہد کرے اور نفع پہنچائے، اور استفادہ کرے اور فائدہ پہنچائے۔

بزدلی کا ایک بہترین علاج یہ بھی ہے کہ جب یہ حالت اُس پر طاری ہو تو اُس وقت انبیاء و مرسلینؑ، مجاہدین یا دنیا کے کسی بہادر اور ہیرو کی تاریخ پیشِ نظر لائیے اور اُنکی سیرت کا کثرت سے مطالعہ کرے، اس طریقہ سے وہ خود بخود اپنے اندر بہادری محسوس کرے گا، اور اُس میں شجاعت بھر جائیگی اور ایک ایسی قوت اپنے اندر پائے گا جو اُس کو اُن کے نقشِ قدم پر چلنے، اور اُن کے طریقِ زندگی کے اختیار کرنے پر آمادہ کر دیگی۔

عفّت

ضبطِ نفس

عیش اور لذتوں کی جانب رجحان میں اعتدال، اور عقل و خرد کے اثرات کی اثر پذیری "ضبط نفس" یا اپنے وسیع معنیٰ کے اعتبار سے "عفت" کہلاتی ہے اور اس کا اطلاق صرف جسمانی لذتوں ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ نفسیاتی لذتوں یعنی رجحانات و اثرات نفسانی کو بھی شامل ہے لہذا کسی شخص کو "ضابطِ نفس" جب ہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ جسمانی لذات مثلاً خورد نوش اور حفظِ نفس اور نفسانی رجحانات مثلاً رنج و مسرت جیسے امور میں بھی اعتدال سے

کام لیتا ہو۔

اُس کو ہر ناگوار بات پر غضب آلود، اور ہر معاملہ میں عجلت کے ساتھ اپنے تاثرات کا مطیع نہ ہو جانا چاہیئے مثلاً وطن سے دور رہے تو وطن میں پہنچنے کا ہر لحظہ ایسا عشق جو ادائے فرض سے بھی غافل کر دے یا اپنے کسی عزیز کے گم ہونے پر حد سے زیادہ حزن و ملال جو قویٰ اور ملکات تک کو تباہ کر دے ضبطِ نفس کے خلاف ہے۔

کیونکہ اکثر رذائل، مثلاً چھچھورپن، فسق و فجور، لالچ، فضول خرچی، غصہ، خشونت، یاوہ گوئی، تنک مزاجی، اور شراب خواری وغیرہ، صرف ایک ہی سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی "ضبطِ نفس" سے محرومی۔

ضبطِ نفس کی فضیلت کا عظیم الشان فائدہ یہ ہے کہ انسان نفس کا آقا رہتا ہے نفس کا بندہ نہیں بن جاتا کہ جس طرف وہ حکم دے اُس کے حکم کی تعمیل اپنا فرض سمجھے

لذت اور عیش کوشی کے خلاف جہاد کرنے والوں کی چند قسمیں ہیں ایک جماعت "زہاد" کی ہے جن کا یہ خیال ہے کہ لذتوں کا بالکل خاتمہ ہی کر دینا چاہیئے۔ وہ کہتے ہیں۔

نفس کی خواہشات لاتعداد ہیں سو اگر اُس کی کسی ایک مطلوبہ خواہش کو وقتی طور پر پورا کر دیا جائے تو وہ ایک خواہش "نفس" کو نو ایجاد خواہشوں کی طرف مائل کرتی اور متعدی ہوتی جاتی ہے اور اسی طرح انسان غیر محدود خواہشوں کا اسیر اور لاتعداد ہوا و نفس کا بندہ بن جاتا ہے اور جس کا یہ حال ہو جائے تو پھر اُس کی اصلاح کی اُمید رہے نہ اُس میں کوئی فضیلت باقی رہے۔

اس لئے اس جماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ اخلاقی زندگی کی معراج یہ ہے کہ خواہشات

کے ساتھ جنگ کرکے اُن کا قلع قمع کر دیا جائے۔ اسی بنا پر نہ وہ شادی کرتے ہیں، نہ گوشت کھاتے ہیں اور ہمیشہ لوگوں سے کنارہ کش رہتے ہیں، اور کبھی نفس کو اس کا موقعہ نہیں دیتے کہ وہ عمدہ کھانا کھا سکے، یا نرم بستر پر آرام کر سکے، یا عمدہ لباس پہن سکے۔

مشہور راہب اسینکا اس کو بہت بُرا سمجھتا تھا کہ گرمی کے موسم میں کوئی شخص برف کا پانی پی لے۔ وہ کہا کرتا تھا۔

دوں سے خوش عیشی کو نکالدو کہ جس کی بدولت شفقت اور نرمی کے اسباب پیدا ہوتے ہیں حتیٰ کہ تمہارا دل برف سے زیادہ "سرد"، اور پتھر سے زیادہ "سخت" ہو جائے۔

اور اس جماعت کے بعض افراد اس سے بھی آگے ہیں اور وہ صرف خواہشات کے قلع قمع کرنے تک ہی معاملہ کو ختم نہیں کرتے، بلکہ اپنے نفس کو طرح طرح کے عذاب سے تکلیف پہنچانا ضروری سمجھتے ہیں، مثلاً سخت گرمی کے موسم میں دھوپ میں کھڑا رہنا، یا سخت سردی کے موسم میں ٹھنڈے پتھر پر پڑے رہنا وغیرہ، اور ان کے معتقدین میں اکثر وہ لوگ شامل ہیں جو زندگی سے خفا ہیں، زندگی کی ہر شئے سے بدگمان ہیں جسم میں خون کی کمی رکھتے ہیں اور اُن کی خواہشات جسمانی کمزوری کی وجہ سے پہلے ہی سے کمزور ہو چکی ہیں، البتہ اس سلسلہ میں بعض ایسے اشخاص بھی نظر آتے ہیں جو عمدہ صحت رکھتے، اور قوی الجثہ ہوتے ہیں اور اُن کی خواہشات بھی جوان ہیں مگر ان کا ارادہ اُن شہوات سے بھی زیادہ قوی اور اُن کا عزم نفس پر زیادہ غالب اور اُس سے قوی تر ہے، اور پھر اُس کے اس ارادہ اور عزم میں اور بھی زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اگر وہ اپنا یہ عمل مذہب اور دین سمجھ کر کرتا ہے۔

مگر زہد کی حقیقت "مطلق ترک لذات" نہیں ہے بلکہ وہ اس لئے ترکِ لذات کا طالب ہے کہ اُس کی نظر میں جو پائدار اور حقیقی لذات قابلِ توجہ اور موجبِ مسرت و شادمانی ہیں اُن کے حصول کے لئے ان شہوات و لذات کا چھوڑ دینا ازبس ضروری ہے

بہرحال "زہاد" مختلف گروہوں میں تقسیم ہیں۔ اُن میں سے بعض یہ سمجھتے ہیں کہ زندگی میں عمدہ غذائیں ترک کر دینی چاہئیں، اور اس طرح دوسرے شعبۂ حیات میں بھی عیش کوشی سے بچنا چاہیئے، اور یہ اس لئے کہ لذتوں کی طلب کا انہاک مصائب کا پیش خیمہ ہے۔ اس سے نفس خفیف الحرکات بن جاتا ہے اُس کی طمع بڑھ جاتی، اور اُس کی اُمیدوں کا میدان وسیع ہو جاتا ہے اور اگر اُس کی خواہشات بامراد بھی ہو جائیں تو پھر بھی وہ اس سے زاید کا اسی طرح خواہش مند نظر آتا ہے جس طرح پہلے نظر آتا تھا اور اگر وہ اس کو میسّر نہ آئیں تو سخت دکھ اور تکلیف محسوس کرتا ہے، اور باوجود رفاہت کے بھی رنج و غم کے گھونٹ پیتا رہتا، اور ناسپاسی میں مبتلا نظر آتا ہے۔

اس میں اتنا اور اضافہ کر لیجئے کہ انسان جب لذات سے مسلسل فائدہ اُٹھاتا رہتا ہے تو پھر اس کی نظر میں اُن کی قیمت گھٹ جاتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص ہمیشہ کا خوش خوراک ہے تو اُس کی نگاہ میں یہ کوئی نعمت نہیں رہتی بلکہ عادت بن جاتی ہے، حتیٰ کہ ایک قانع انسان کو جس قدر اپنی معمولی سی خوراک میں لذت محسوس ہوتی ہے خوش عیش اور خوش خوراک انسان کو اپنی اس کیفیت میں اس سے زیادہ لذت نہیں ہوتی، بلکہ بسا اوقات اُس حد تک بھی نہیں پہنچتی۔

یہ گروہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ انسان اگر یہ سمجھ جائے کہ وہ اپنے نفس کی خواہشات کو دبانے پر قادر ہے تو پھر بڑے سے بڑے حادثاتِ زمانہ کا مقابلہ کر سکتا ہے، اور اُنکے

خیال میں زمانہ کے حوادث و مصائب پر قابو پالینے کی صرف یہی ایک صورت ہے۔

اور وہ یقین رکھتے ہیں کہ انسان میں یہ شعور اُس کو خوف کی غلامی سے آزاد کر دیتا ہے اور اس شعور میں جو لذت ہے تمام جسمانی لذتیں اس کے سامنے ہیچ ہیں۔

درحقیقت یہ طبقہ جسمانی لذات سے اس لئے بھاگتا ہے کہ اُن کو ان سے بڑھ چڑھ کر وہ لذت حاصل ہو جاتی ہے جس کا نام "لذتِ راحت و طمانیتِ قلب" اور "بلندیٔ نفس" ہے۔

لیکن ان لوگوں کا یہ نظریہ "اجتماعی" کے مقابلہ میں زیادہ تر "شخصی" ہے اس لئے کہ اس طرح وہ اپنے نفس کے لئے ایک عمدہ لذت کے طالب ہیں۔

تاہم اُن کے اس نظریہ کا آخری انجام یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو "راحت دینے" اور "خواہشات سے بے پرواہ بنانے" میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

زہاد کی جماعت میں سے ایک اور جماعت ہے جو اِن سے بہت بلند نظریہ رکھتی وہ زہد کی زندگی اس لئے اختیار کرتی ہو کہ اُس کے نزدیک ترکِ لذائذ، دوسرے انسانوں کی خیر خواہی، اُن کی راحت، اور اُن کی سعادت کی جدوجہد کے لئے ایک بہترین ذریعہ ہے۔

اس کی بہترین مثال حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی "زندگی" ہے۔ انھوں نے یہ سمجھ کر اپنے نفس کو لذائذ سے دور رکھا کہ اگر وہ ان لذتوں کی طرف متوجہ ہو جائیں تو تمام وہ حکام اور عمال جن کے ہاتھوں میں "خدمتِ اُمت" کی باگ ہے خوش عیشی اور تنعم میں دل کھول کر منہمک ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ "اُمتِ مرحومہ" کا تمام نظام درہم و برہم ہو جائے گا۔

اس لئے اُنھوں نے "زہد" کی زندگی اختیار کی تاکہ اس کو "امت" کی فلاح و بہبود کا ذریعہ بنائیں، اور شخصی عیش کو ترک کرکے جماعتی عیش و راحت کا سبب بنیں۔

اکثر علمائِ نظر و بحث اور مصلحینِ اُمت، اسی قسم میں داخل ہیں وہ زہد کو صرف اسلئے اختیار کرتے ہیں کہ اُس سے لوگوں کے راحت و آرام میں اضافہ ہوتا ہے اور جماعتی نظام میں امن و اطمینان اور فارغ البالی پیدا ہوتی ہے

درحقیقت یہ حضرات اپنی لذتوں کو یونہی قربان نہیں کرتے بلکہ انکے قوتِ خیال کی پرواز اتنی بلند ہوتی ہے کہ ان کا فہم و شعور جب اس بات کو محسوس کرتا ہو کہ انکی ذات انسانوں کی فلاح و نجاح کا مرکز ہے تو وہ اس سے اس قدر لذت پاتے ہیں کہ دنیا کی کوئی لذت اُس کو نہیں پہنچ سکتی۔

زہاد میں سے ایک طبقہ وہ بھی ہے جو اسی کو دین اور مذہب سمجھتا، اور زندگی کی لذتوں کے ترک ہی کو "تقرب الی اللہ" کا ذریعہ یقین کرتا ہے، ان کی خدمت میں ہم کو یہ عرض کرنے کا حق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت کا نزول، انسانوں کی سعادت و نجات کے لئے فرمایا ہے، اور جو شخص اُس کی پیروی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس سے اسلئے راضی ہوتا ہے کہ اُس نے شریعت کے اتباع سے اپنی اور دوسرے لوگوں کی سعادت کا کام انجام دیا۔

پس جو شخص اس نیت سے "ترکِ لذات" کرتا ہے کہ وہ اس عملِ صالح سے خدا کو راضی کرتا۔ اور لوگوں کی سعادت کے لئے قدم اُٹھاتا ہے تو اس کا یہ عمل بلاشبہ مقبول اور محمود ہے اور قابل صد ہزار تبریک و تہنیت۔

لیکن جس شخص کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ "زہد" سے اس لئے خوش ہے کہ "زہد"

بذاتِ خود خیرِ مقصود ہے تو وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے "تعذیبِ نفس" کو اپنی رضامندی وخوشنودی کا راستہ نہیں بتایا، لہٰذا جس نے دنیا میں اپنی زندگی کا مدار صرف "زہادت" اور رہبانیت" ہی کو بنا لیا ہو اُس کی زندگی سے کیا خدائے تعالیٰ کی خدمت انجام پاسکتی ہے اور کیا خدا کے بندوں کی؟

ایک مرتبہ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک شخص کی تعریف اس طرح کی گئی کہ وہ ساری رات نماز پڑھتا اور تمام دن روزہ رکھتا ہے، اور ایک لمحہ کے لئے بھی عبادتِ الٰہی سے الگ نہیں رہتا، آپ نے ارشاد فرمایا "من یقوم بشأنہ" تم میں سے کون ایسا ہونا چاہتا ہے، لوگوں نے عرض کیا، یا رسول اللہ ہم میں سے ہر ایک کی یہی خواہش ہے۔ آپ نے فرمایا "کلکم خیر منہ" تم میں سے ہر ایک اُس سے بہتر ہے، آپ کے ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ تمام حقوقِ انسانیت اور حقوق اللہ سے الگ ہو کر "رہبانیت" کی اس زندگی کے مقابلہ میں تم سے ہر ایک کی زندگی بہتر ہے۔ بلاشبہ کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں کہ لوگوں کی محنت پر اپنی روزی کا بوجھ ڈالے اور خود لوگوں کی زندگی کی بہتری کے لئے کچھ نہ کرے۔

لا رھبانیۃ فی الاسلام اسلام کا رہبانیت (جوگی بننے) سے کوئی تعلق نہیں ہے

بہرحال اللہ تعالیٰ تو صرف اُسی شخص سے راضی ہوتا ہے۔ جو قوم کی فلاح وبہبود کی خاطر ذاتی عیش اور لذت کو تج دے ورنہ تو یہ کون سی عقل کی بات ہے کہ انسان کسی تکلیف کو یہ سمجھ کر جھیلے کہ یہ "تکلیف" ہے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآنِ عزیز میں صحابہ (رضی اللہ عنہم) کے بڑے فضائل میں سے جس فضیلت کا خصوصیت سے ذکر فرمایا ہے وہ یہی ترکِ لذات سے پیدا شدہ "ایثار" ہے

یؤثرون علیٰ انفسھم ولوکان — اگرچہ اُن کو کتنی ہی ضرورت وحاجت ہو وہ
بھم خصاصۃ — اپنے نفوس پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں

جان اسٹوارٹ مل نے خوب کہا ہے۔

انسان کی بزرگی اور شرافت کا یہ طغرائے امتیاز ہے کہ وہ اس پر قادر ہو کہ اپنی فلاح وبہبود سے دست بردار ہو جائے۔ مگر اُس کی یہ "قربانی" کسی "مقصد" کے پیشِ نظر ہونی چاہئے، اس لئے کہ اپنی فلاح ولذت کو ترک کر دینا بذاتہ کوئی مقصد نہیں ہے اور کوئی راہنما یا کوئی زاہد اس قربانی کے لئے اُس وقت تک تیار نہیں ہو سکتا جب تک اُس کو یہ یقین نہ ہو جائے کہ اُس کی یہ قربانی اوروں کو بھی اسی طرح قربانی کرنے پر آمادہ کریگی وہ تمام شرف اور بزرگی جو کسی کو زندگی کی لذتوں کو ترک کر دینے سے حاصل ہوتے ہیں اُسی وقت حاصل ہونگے کہ اُس کا یہ ترکِ لذات دوسروں کی فلاح وبہبود کا باعث بنے، ورنہ اگر اس کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ترکِ لذات کرتا ہے تو وہ کسی بھی احترام کا مستحق نہیں ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ اُس کا یہ "عمل" اُس کی زبردست قدرت، اور بلند قوتِ ارادی پر دلیل ہو جائے، لیکن عملی زندگی کے لئے وہ کسی طرح مثال نہیں بن سکتا۔[۱]

زہاد وعباد کے علاوہ انسانوں کی ایک وہ جماعت بھی ہے جو ان سب کے خلاف یہ عقیدہ رکھتی ہے کہ نفس کی باگیں آزاد چھوڑ دی جائیں، اور زندگی کی ہر لذت سے اُس کو لذت اندوز ہونے دیا جائے، اور دلیل یہ پیش کرتی ہے کہ انسان اس زندگی میں صرف اسی لئے مخلوق ہوا ہے کہ اس دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اُٹھائے، اور عقل کا یہ کام ہے کہ

---

[۱] اختصار کتاب "مذہب المنفعۃ" مصنفہ جون سٹورٹ میل۔

وہ اُس کے لئے نعمتوں اور لذتوں کے وسائل و ذرائع کی تفتیش کرنے، تاکہ وہ اس کے واسطہ سے ہر قسم کی لذتوں سے محظوظ ہو سکے، اور بقدر طاقت اُن میں مشغول رہ سکے۔

یہ مذہب" فرد اور جماعت دونوں کے لئے مہلک ہے، اس لئے کہ ہم اگر یہ جائز قرار دیدیں کہ ہر فرد مختار ہے کہ جن لذائذ سے چاہے لطف اُٹھائے تو جماعتی نظام ایک دن بھی باقی نہ رہ سکے گا، اور لوگوں کی خواہشات میں اس قدر تصادم واقع ہوگا کہ علی الاطلاق بدنظمی پھیل جائے گی، اور یہ کہ جماعت کے تمام افراد صاحب عفت نہیں ہوتے بلکہ اُن پر اُن کی بہیمی خواہشات حکمرانی کرتی ہیں اور اس کی وجہ سے اُن پر انحطاط، اور اضمحلال مُسلط اور طاری ہو جاتا ہے۔ لہذا ہر قسم کی لذت اندوزی کی اجازت اُنکی مستقل تباہی کا باعث ثابت ہوگی

بہر حال فضیلتِ "عفت" ہر وقت انسان سے حصولِ لذات میں میانہ روی کی طالب رہتی ہے پس اگر اُس نے اس کے برعکس افراط کی راہ اختیار کی تو وہ لذتوں، اور خواہشوں کا شکار ہو کر رہ جائے گا، یا تفریط کی راہ قبول کی اور لذتوں کا قلع قمع کر دیا، اور زہد میں حد سے تجاوز کر گذرا تو وہ سیدھی اور صاف راہ سے ہٹ جائیگا۔

انسان کے لئے زندگی میں بہترین راہ یہی ہے کہ عمدہ لذتوں، اور خواہشوں سے اُس حد تک ضرور فائدہ اُٹھائے جب تک کہ وہ اخلاق کی حدود سے باہر نہ ہو جائیں اور یہی اُس کے نشاط کے لئے داعی، اور اُس کی طبیعت سے قریب تر ہے، اور از بس ضروری ہے کہ مجوزہ حدود سے کسی طرح تجاوز نہ کیا جائے، کیونکہ جو "لذات" حدود کے اندر ہیں وہی فرد و جماعت دونوں کی سعادت کا موجب ہیں۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي اَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ (اے پیغمبر) ان لوگوں سے کہو "خدا کی زینتیں جو اُس نے اپنے بندوں کے برتنے کے لئے پیدا کی ہیں اور

الرزق قل ھی للذین آمنوا فی — کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں ؟
الحیوۃ الدنیا خالصۃ یوم القیمۃ — تم کہو یہ نعمتیں) تو اسی لئے ہیں کہ ایمان والوں کے
(اعراف) — کام آئیں دنیا کی زندگی میں رزندگی کی کدورات
کے ساتھ) اور قیامت کے دن رہرطرح کی کدورات — سے خالص)

البتہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اس مصلحت سے کہ اپنے نفس کو نقصان رساں چیزوں سے بچائے، غیر نقصان دہ چیزوں سے بھی پرہیز کرتا ہے، مثلاً ایک شخص کی حکایت مشہور ہے کہ اُس نے سگرٹ سلگایا تو اُس کو خاص لذت محسوس ہوئی اُس نے یہ دیکھ کر ارادہ کر لیا کہ آئندہ کبھی سگرٹ اور تنبا کو نہ پیئے گا، بظاہر اس کا سبب یہی ہو سکتا ہے کہ وہ ڈرتا تھا کہ کہیں یہ لذت اُس کو سگرٹ پینے کا عادی نہ بنا دے، اور اُس کو خوف تھا کہ بعد میں کہیں یہ عادت اس پر مسلط نہ ہو جائے، بس لذت کا یہ احساس اُس کے لئے خطرہ کی علامت ہو گیا اس لئے اُس نے سگرٹ ہمیشہ کے لئے چھوڑ دیا[1]۔

---

[1] ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا۔

ای الجہاد افضل — جہاد کی اقسام میں سے کون سا جہاد افضل ہے

آپ نے ارشاد فرمایا۔

جھادک ھواک (الذریعہ ص۲۲) — وہ جہاد جو ہوائے نفسانی کے مقابلہ میں تو کرتا ہے

آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے۔

طاعۃ الشھوۃ داء وعصیانھا دواء — ہوائے نفس کا تابع فرمان ہو جانا مہلک مرض
(ادب الدنیا والدین ص۱۱) — ہے اور اُس کی نافرمانی کرتے رہنا اُس کا علاج ہے

وقال بعض البلغاء افضل الناس — ایک بلیغ کا قول ہے کہ بہترین انسان وہ ہے
من عصیٰ ھواہ — جو اپنے ہوائے نفس کی نافرمانی کرنیکا عادی ہو۔

اس موقعہ پر ہم ایک مرتبہ پھر "جیمس" کے قاعدہ کو دہراتے ہیں وہ کہتا ہے۔

ہم پر فرض ہے کہ قوتِ مقابلہ کی حفاظت کریں، اور ہر روز "نفس اور خواہش نفس" کے خلاف ایک چھوٹا سا کام ضرور کر لیا کریں، اس لئے کہ یہ عمل مصیبت پڑے وقت پر مصیبت کا مقابلہ کرنے میں مددگار ثابت ہوگا۔

بہرحال "ضبطِ نفس" خواہشات و رغبات کا قلع قمع نہیں چاہتا، بلکہ ان کی تہذیب، اور ان میں اعتدال کا خواہشمند ہے، اور یہ چاہتا ہے کہ وہ عقل کے زیر فرمان رہیں۔ پس خواہشات و رغبات کا خاتمہ در اصل شخص و نوعِ انسانی کا خاتمہ ہے اور ان میں اعتدال دونوں کی سعادت و فلاح کا موجب و سبب۔

ضبطِ نفس کی اہم اقسام (۱) غضب و غصہ پر ضبطِ نفس۔ انسان کا زود رنج ہونا۔ اور معمولی اور حقیر باتوں پر مشتعل ہو کر خارج از عقل ہو جانا، بہت معیوب، اور قابلِ ندمت بات ہے اس لئے غصہ کے مقابلہ میں "ضبطِ نفس" ضروری شے ہے

والکاظمین الغیظ والعافین	اور (ان مومنین کی شان یہ ہے کہ) وہ پی جانے
عن الناس	والے ہیں غصہ کو اور درگزر کرنیوالے ہیں لوگوں سے

لیکن غضب و غصہ ہر ایک موقعہ پر خطا نہیں کہلاتا، بلکہ بعض حالات میں قابل تعریف سمجھا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص معصوم بچہ کو سخت سزا دے رہا ہے حالانکہ بچہ کی کوئی خطا نہیں ہے یا کسی کمزور کو ناحق ستا رہا ہے، یا کسی حیوان کو بلا وجہ ایذا پہنچا رہا ہے تو تمہارا حق ہے کہ تم اس پر غصہ کرو۔ اسی طرح انسان کی فطرت اس کی متقاضی ہے کہ اگر اس کے شرف و عزت پر بے جا حملہ کیا جائے تو وہ غضب میں آجاتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں اس کا غصہ جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے تاکہ اس کے ذریعہ خود کو اور دوسروں کو ظلم سے بچائے۔

لیکن ایسے واقعات " جو کہ بہت کم پیش آتے ہیں" کے علاوہ اگر غصہ کے عام واقعات پر نظر کیجئے تو وہ قابلِ نفرت و مذمت ہی ثابت ہوں گے۔ اس لئے غضب کو "رذیلہ" اور اس سے "ضبطِ نفس" کو فضیلت شمار کیا گیا ہے۔

انسان کو جو چیز اکثر غصہ پر آمادہ کرتی ہے وہ اپنی ذات کی انتہائی محبت، خودی، اور اپنے حقوق کے بارہ میں انتہائی باریک بینی ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ اگر میں اس بات پر غصہ نہ کروں تو میری تحقیر و توہین ہے۔ اور بسا اوقات وہ ایسا مغلوب الغضب ہو جاتا ہے کہ بے سوچے سمجھے جو جی میں آتا ہے کہتا ہے اور کچھ خبر نہیں رہتی کہ کیا کہہ رہا ہے، اور یہ گمان کرلیتا ہے کہ وہ اس طرح اپنے نفس کا احترام اور اس کی عظمت کی حفاظت کا مظاہرہ کر رہا ہے۔ حالانکہ وہ اس حرکت سے اپنی حماقت اور لاابالی ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتا، اور خود کو دوسروں کی نظروں میں خفیف الحرکات ٹھیراتا ہے۔ انسان، غصہ کی حالت میں غیر منصف حاکم ہوتا ہے، اور معاملات میں مبالغہ اختیار کرنے، اور ان میں خرابی پیدا کرنے کا سبب بن جاتا ہے اُس وقت اُس کی مثال ایسی عینک والے کی ہے جس کے شیشوں سے وہ بُرا بھی دیکھتا ہے اور بُرا بھی، اور غصہ کے وقت غلطیوں کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا، اس لئے اکثر دیکھا گیا ہے کہ غصہ کی حالت میں انسان اپنے عزیز ترین شخص پر بھی نہایت سخت احکام نافذ کر دیا کرتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ہم سوچیں اور اپنے جی سے سوال کریں کہ کیا ہم اس غصہ میں حق بجانب ہیں؟ کیا جو کچھ کیا گیا ہے اُس کے لئے اچھا محل نہیں نکل سکتا؟ کیا جس شے کی وجہ سے جوشِ غصہ آیا ہے وہ اسی حیثیت کی ہے جس حیثیت سے میں اُس کو دیکھ رہا ہوں؟ کیا جس شخص نے مجھ کو غصہ دلایا ہے اُس میں اس بُرائی کے مقابلہ میں اس سے زیادہ دوسری خوبیاں نہیں ہیں؟

اس لئے ہم پر فرض ہے کہ ہم مغلوب الغضب نہ بنیں، اور اپنے تاثرات کی باگ ڈور عقل ہی کے ہاتھ میں رہنے دیں۔

(۲) انقباض، اور رنج والم کے خلاف ضبطِ نفس ہر وقت رنج والم اور انقباضِ نفس سے زندگی کا صاف شفاف آئینہ مکدر ہو جاتا ہے، دنیا میں اس قسم کے بہت سے نا اُمید اور غضب آلود انسان ہیں جو عالم کو اس نظر سے دیکھتے ہیں گویا اس سے بدترین کوئی چیز نہیں ہے اور اس کی لذتوں کا انجام مصیبتوں اور تکلیفوں کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

موجودہ دور میں اس مذہب کا سب سے بڑا علمبردار البانیہ کا مشہور فلسفی "شوپنہار" (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) ہے اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کا یہ سلسلہ سوائے تکالیف، جنگ و جدل، اور مقابلہ و تصادم کے اور کچھ نہیں ہے۔ اور ہست و بود میں اس عالم سے زیادہ بدترین دوسری کوئی شے نہیں ہے اور اس میں مصائب اور شرارتوں کا وجود "لذتوں" سے بہت زیادہ ہے۔ اور یہ کہ اس سے نجات ان دو ذرائع سے ہی ہو سکتی ہے۔

(۱) صاف شفاف عقلی زندگی۔

(۲) زندہ رہنے کی محبت پر غالب آجانا۔

غالب آنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُس کو خودکشی کر لینا چاہئے بلکہ مقصد یہ ہے کہ "زہد" کو اختیار کرنا، اور خواہشاتِ نفسانی کا قلع قمع کر دینا چاہئے۔

یہ عقیدہ اکثر ان لوگوں کا ہوتا ہے جن کی صحت خراب ہو یا اُن کے اعصاب کمزور ہو گئے ہوں، یا اُن پر افلاس، فقر و فاقہ، اور اسی قسم کی دوسری مصیبتیں پے بہ پے پڑتی رہی ہوں، اور اس وجہ سے دنیا اُن کی آنکھوں میں تاریک ہو گئی ہو، اور وہ بجز دکھ اور تکلیف کے اس عالم میں اور کچھ نہ دیکھتے ہوں اُن کو اشعار میں بھی ابوالعلاء معرّی کے اشعار جیسے

پسند آتے ہوں اور موسیقی کے نغموں میں وہی بہترین نغمے معلوم ہوتے ہوں جو درد انگیز، اور رلا دینے والے ہیں۔

بہر حال اُن کے خیال سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا شعور وادراک دنیا کی خوبیوں اور لذتوں کے احساس سے عاجز ہے اور اُن کی مثال اُس نابینا جیسی ہے جو جو بعض رنگوں کو پہچانتا ہی، اور بعض کو نہیں پہچانتا۔

حقیقتِ حال یہ ہے کہ دنیا مصیبتوں اور مسرتوں، رنج اور خوشی، دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور اگر موجودہ "نظمِ اجتماعی" اور "تربیت" میں خرابی اور فساد نہ ہو تو بلاشبہ "اگر تمام انسانوں کے لئے نہ سہی تو" انسانوں کی بڑی اکثریت کی سعادت، اور فلاح کے سامان اُس میں مہیا ہیں۔

لوگوں میں اکثر یہ غلط اعتقاد قائم ہوجاتا ہے کہ انسان کے گرد وپیش جو خارجی امور ہیں صرف وہی اُسکو مغموم یا مسرور، تنگ حال یا خوش حال بناتے ہیں۔

ہمیں یہ تسلیم ہی کہ گرد وپیش کے بعض حالات میں اپنی سعادت وفلاح کے لئے زیادہ قادر ہوتا ہے اور بعض حالات میں نہیں ہوتا، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ بذاتہ حالات وظروف اس کو سعید بناتے ہیں، اس لئے کہ بسا اوقات ایک قوم کے سامنے سعادت کے ذرائع بہتات کے ساتھ موجود ہوتے ہیں باوجود اس کے وہ ان سعادتوں سے محروم، اور بدنصیب ہی رہتی ہے، اس لئے کہ وہ ہر چیز میں سے ایسی صورت پیدا کر لیتے ہیں جو رنج والم کا باعث ہو، اور جس چیز کو بھی دیکھتے ہیں اُس کو سیاہ رنگ میں رنگ دیتے ہیں۔

پس سعادت اور مسرت، اسبابِ خارجی کے بھروسہ پر حاصل نہیں ہوتی بلکہ اپنے نفس پر اعتماد کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس لئے انسان پر فرض ہے کہ

وہ "معیشت" کے فن سے واقف ہو، اور یقین رکھتا ہو کہ گرد وپیش کے حالات واسباب کے ناموافق ہونے کے باوجود بھی انسان مسرت اور خوشی کی زندگی بسر کر سکتا ہے۔ "وحی الٰہی" کی تعلیم بھی ہم کو یہی راہنمائی کرتی ہے

ان اللّٰہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم (رعد) — بیشک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اُس وقت تک نہیں بدلتا جبتک وہ خود اپنی تبدیلی کیلئے آمادہ نہیں ہوتی

(۳) خواہشاتِ جسمانی "خصوصاً شراب اور عورتوں کی طرف میلان" کے مقابلہ میں ضبطِ نفس۔

ضبط کی یہ قسم بہت اہم ہے اس لئے کہ انسان جن بُرائیوں میں مبتلا ہوتا ہے اُن میں سے یہ دونوں بدترین مضرتیں ہیں، اور اُس کی زندگی کی تباہی کے لئے پیش خیمہ، اُس کی روحانیت کو مٹانے اور فنا کرنے والی، اُس کی آزادی کے زوال کا باعث اور اُس کے مستقبل کی خرابی کا سبب ہیں۔

ان سے بچنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان، عشقیات سے بچے، اور اُن لاابالی عاشقوں کی صحبت سے الگ رہے جن کے سامنے ہجر و وصل کی داستانوں، اور شہوات کی رغبتوں کے علاوہ دوسرا کوئی مقصد نہیں ہے، اور ناول، ڈرامے، اور اسی قسم کی شہوت انگیز کتابوں کا ہرگز مطالعہ نہ کرے۔ اور نہ لہو ولعب کی غیر مہذب مجالس میں شریک ہو، اور ایسے لوگوں کی صحبت کو ضروری سمجھے جن کی شخصیتیں بلند ہوں، اُن کا کیرکٹر مضبوط ہو، اُن کی زبان مہذب اور اُن کی روح پاک ہو،

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

ایاکم وتحکیم الشھوات علیٰ انفسکم — اپنے نفوس کو شہوتوں کی حکومت سے بچاؤ

فان عاجلها ذمیم وآجلها وخیم　　اسلئے کہ اُن کا عاجلانہ اثر ذلیل و رسوا کن ہے
اور پائدار اثر تباہ کن۔

اور ایک دانا (حکیم) کا قول ہے۔

الشھوۃ من دواعی الھوی　　شہوت، ہوا رنفس کے محرکات میں سے ہے

انسان کیلئے "پندرہ اور پچیس برس" کے درمیانی حصہ میں ان باتوں کا لحاظ فرض ہے اس لئے کہ عمر کا یہی وہ حصہ ہے کہ جن میں شہوتوں کا نشو ونما، ہوتا ہے اور وہ انسان کو برائیوں پر آمادہ کرتی ہیں۔

الشباب شعبۃ من الجنون (الحدیث)　　جوانی، جنون کا ایک حصہ ہے

سو اگر ایک نوجوان نے اس زمانہ میں اپنے آپ کو نہ سنبھالا، اپنی زندگی کو میانہ روی پر قائم نہ رکھا، صالح نہ بنا، اور نکوکار و مہذب اشخاص کی صحبت نہ اختیار کی، اور جو عمدہ کتابیں پڑھتا ہے اُن سے مدد نہ لی، جو کچھ دیکھتا ہے اُس سے تجربہ حاصل نہ کیا، اور مختلف جماعتوں کے حالات و نتائج سے بے خبر رہا تو بلاشبہ وہ بدترین شرارتوں اور برائیوں میں مبتلا ہو جائے گا۔ انسان کی عمر کا یہی وہ حصہ ہے جس میں وہ انقلاب و تغیر کو قبول کرتا ہے اور جن لوگوں نے بُری راہ اختیار کی ہے یا اُن کے اخلاق بگڑے ہیں وہ بھی اکثر اسی حصۂ عمر کی پیداوار ہیں، اور جو سعادت کی راہ پر قائم رہے تو بیشتر وہ اسی حصۂ عمر کے رہینِ منت ہیں اس لئے کہ ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ اس دور میں "سلامتی اور نجات" پا جانے کے بعد پھر کوئی شخص گمراہ اور تباہ ہوا ہو۔

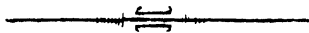
(۴) فکر پر ضبط و قابو | انسان اپنے فکر کو یونہی نہ چھوڑ دے کہ جس وادی و صحرا، اور جس میدان میں وہ چاہے آوارہ گردی کرے کیونکہ فکرِ انسانی اگر برائیوں اور بدیوں

کے گرد و پیش چکر لگاتا رہے گا" تو جیسا کہ ہم عادت کی بحث میں بیان کر چکے ہیں، وہ ایک دن اُن میں ضرور گرفتار ہو کر رہے گا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ "ضابطِ نفس" (نفس پر قابو رکھنے والا) کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو سدھائے ہوئے اور فرمانبردار گھوڑے پر سوار ہے کہ جس جانب وہ ارادہ کرتا ہے گھوڑا فوراً اُسی جانب متوجہ ہو جاتا ہے اور جہاں وہ چاہتا ہے اسی جگہ کے لئے وہ فرمانبردار ثابت ہوتا ہے۔

اور جو شخص ضبطِ نفس سے بے بہرہ ہے اُس کی مثال سرکش اور اڑیل گھوڑے کی سی ہے کہ وہ نہ مالک کی خواہش کے مطابق چلتا ہے اور نہ جس مقصد کے لئے آقا اُس پر سوار ہے اُس کو پورا کرتا ہے۔

بلاشبہ ضبطِ نفس سے صحت کی حفاظت ہوتی اور عقل کو طمانیت، سعادت اور آزادی نصیب ہوتی ہے، اور وہ لشکر کے سپہ سالار کی طرح بہترین "سپہ سالار" اور جہازی کپتان کی طرح زندگی کے جہاز کے لئے بہت عمدہ "کپتان" ہے۔

عدل

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ بِالْعَدْلِ

انصاف یا عدل کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ عدل جو خاص فرد یا شخص کی صفت بنتا ہے اور یوں کہتے ہیں، فلاں شخص عادل اور منصف ہے اور دوسرا وہ جو "جماعت" یا "حکومت" کی صفت ہے۔

عدل شخصی ہر صاحب حق کو اس کا حق ادا کر دینا افراد اور اشخاص کا عدل کہلاتا ہے اس لئے کہ جب ہر شخص اپنی "جماعت" کا ایک فرد ہے تو اس کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ جماعت کی خیر و خوبی میں سے اپنے حصہ کے مطابق فائدہ اٹھائے۔ لہٰذا انسان کا ٹھیک ٹھیک اپنے حصہ کو لینے، اور بغیر کمی کے ٹھیک ٹھیک دوسروں کے حقوق کو ادا کرنے کا نام "عدل" یا "انصاف" ہے۔ اسی لئے غصب، اور چوری "ظلم" ہے کیونکہ ان میں دوسروں کے فائدہ کو چھین لینا، اور ان کو ان کے حقوق سے روک دینا پایا جاتا ہے اور اسی طرح وہ تاجر جو کسی چیز کو طے شدہ وزن یا پیمانہ سے کم تول کر دیتا ہے "ظالم" ہے اس لئے کہ وہ بھی دوسروں کے حقوق کے آڑے آتا ہے۔

وزنوا بالقسطاس المستقیم — پورے پیمانہ سے تول کر دو

اور عدل کا سب سے بڑا دشمن اور مقابل، "تحیز" (جنبہ داری) ہے، اور یہ انسان کے اس رجحان کا نام ہے جو دو برابر کی چیزوں میں سے کسی ایک کی جانب اس لئے ہو جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنے حق سے زیادہ حاصل کرتا، اور دوسرے کو اس کے حق سے کم دیتا ہے۔

مثلاً قاضی اور حاکم کا یہ فرض ہے کہ وہ فصلِ مقدمات میں غنی اور فقیر گورے اور کالے، ذی وجاہت، اور معمول حیثیت کا امتیاز روا نہ رکھے، اس لئے کہ اس کا فرضِ منصبی یہ ہے کہ وہ قانون کو افرادِ متعلقہ پر منطبق کرے، اور جبکہ قانون کے سامنے سب برابر ہیں، تو اُس کو جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی اس ڈیوٹی میں اپنی محبت و دشمنی کو یا فریقین کی مالداری و فقیری کو دخل دے، یا اسی قسم کے دوسرے امتیازات کو روا رکھے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما اُھلک الذین قبلکم انھم کانوا اذا سرق فیھم الشریف ترکوہ واذا سرق فیھم الضعیف اقاموا علیہ الحد وایم اللہ لو ان فاطمۃ بنت محمد سرقت لقطعت یدھا (بخاری ومسلم)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سے پہلے ایسے لوگ ہلاک کردیے گئے اور عذابِ الٰہی کے سزاوار بنے کہ جب ان میں کوئی سربرآوردہ چوری کرتا تو وہ اسکو معاف کردیتے اور اگر کوئی غریب و کمزور ایسا کرتا تو اُس پر حد جاری کرتے۔ قسم بخدا اگر فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی چوری کرے تو میں

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان کسی ایک جانب جُھک جاتا اور اُس کی وجہ سے احکام میں غلطی کرگذرتا ہے لیکن اس کے باوجود اُس کو اپنے اس رجحان کا احساس تک نہیں ہوتا، اور وہ یہی سمجھتا رہتا ہے کہ میں انصاف پر قائم ہوں۔ اس لئے انسان کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ سختی کے ساتھ اپنے نفس کی نگرانی کرے۔ اور خطاکاری میں پڑنے سے اپنے آپ کو بچائے۔

انسان کو حسب ذیل باتیں "جانب داری" پر آمادہ کرتی ہیں۔

(۱) محبت و عشق:۔ جو شخص کسی سے محبت یا عشق رکھتا ہے وہ اکثر اُس کی جنبہ داری

کرتا ہے۔ مثلاً والدین اپنی اولاد کی خطا کاریوں کو بہت کم محسوس کرتے ہیں۔

(۲) منفعتِ ذاتی۔ انسان کو جب یہ احساس ہوتا ہے کہ جانبین میں سے فلاں کی طرف مائل ہونے سے یہ ذاتی نفع ہے جو دوسری جانب سے نہیں ہو سکتا تو اکثر یہ احساس "جانب داری" پر آمادہ کرتا ہے۔

(۳) خارجی مظاہر۔ کسی شخص کا حُسن، یا اس کی وجاہت، فصاحت و بلاغت، شیریں کلامی یا چرب زبانی، اور با ادب طرزِ گفتگو جیسے امور بھی کبھی جادۂ انصاف سے جدا کر دیتے اور اُسی شخص کی "جانب داری" پر آمادہ کر دیا کرتے ہیں۔

اس لئے انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے حکم، فیصلہ، اور اجتہاد میں اتنا بیدار رہو کہ کسی وقت اُس پر خواہشِ نفس، جذبہ داری، یا اپنے رجحان کا اثر نہ ہونے پائے جو اس کو عدل و انصاف کی راہ سے ہٹا دے۔

قدیم رومانیوں کے یہاں انصاف کے "دیوتا" کی شکل و صورت عورت کی شکل کی تھی جس کی آنکھ پر پٹی بندھی ہوئی، ایک ہاتھ میں ترازو اور دوسرے میں تلوار تھی۔

آنکھ پر پٹی کا مطلب یہ تھا کہ عادل و منصف کو خارجی امور یعنی تونگری، وجاہت وغیرہ سے نابینا ہونا چاہئے، اور ان چیزوں پر نظر رکھے بغیر حکم دینا چاہئے، اور ترازو سے مقصد یہ تھا کہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے حق کو انصاف کی ترازو میں تولے۔ اور تلوار سے یہ مراد تھی کہ عدل و انصاف کے جاری و نافذ کرنے کے لئے حسبِ ضرورت قوت و طاقت کا وجود لازمی ہے۔

ان ہی حقائق کی سچی اور صحیح تصویر قرآنِ عزیز میں اللہ تعالیٰ نے اس طرح کھینچی ہے۔

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا	ہم نے بلاشبہ رسولوں کو دلائل دیکر بھیجا ہے اور اُن کے
معھم الکتاب و المیزان لیقوم	ساتھ کتاب اور عدل کی ترازو کو اُتارا تاکہ وہ
الناس بالقسط و انزلنا الحدید	لوگوں میں انصاف کو قائم کریں اور لوہے
فیہ بأس شدید و منافع للناس	(اسلحہ جات) کو نازل کیا جس میں بہت بڑی
(حدید)	لڑائی ہے اور لوگوں کیلئے منافع پوشیدہ ہیں

اور اس "جانب داری" کے مقابلہ میں "عدل" کے اسباب حسب ذیل ہیں۔

(۱) جنبہ داری کا عدم۔ پس جو شخص خواہشِ نفس، اور رجحانِ طبع سے الگ ہو کر کسی شے کو دیکھے گا تو یقیناً وہ عدل و انصاف کے بہت زیادہ قریب ہوگا۔

(۲) وسعتِ نظر، اور مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور۔ پس اگر کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو خلاف کرنے والوں کو چاہیئے کہ پہلے محلِ نزاع پر غور کریں اور نزاعی مسئلہ کو جس طرح ایک فریق دیکھ رہا ہے اُسی جہت سے دوسرا فریق بھی دیکھے تاکہ محلِ نزاع متعین ہو جائے نیز قاضی کا فرض ہے کہ وہ مقدمہ کا فیصلہ دیتے وقت فریقین کے تمام وجوہات پر پوری نظر ڈال لے، اور ان پر غور و خوض کے بعد فیصلہ نافذ کرے۔

(۳) حکم اور فیصلہ کا مدار ارتکاب عمل کے بواعث و اسباب پر ہونا چاہیئے نہ کہ مظاہرِ خارجی پر۔ پس کبھی عمل کا ظاہر بُرا اور مکروہ ہے لیکن اُس کا صدور ایک شریف، اور نیک نیت کی جانب سے ہوا ہے، مثلاً ایک باپ اپنے بچّہ کی تربیت کی خاطر غصّہ میں انتہائی سخت دلی کو ظاہر کرے تو باپ کے اس عمل پر بُرائی کا حکم نہ دینا چاہیئے۔

جماعتی عدل | عادل جماعت وہ "جماعت" ہے جس کے نظم و قوانین اس قدر

سہل الوصول اور آسان ہوں جو اُس کے تمام افراد کے لئے اُن کی اپنی اپنی استعداد کے مطابق یکساں ترقی کا باعث بنتے ہوں،

سو اُس وقت تک کسی جماعت کو "عادل" نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ اُس کے ذریعہ انسانوں کے ہر ایک گروہ کے لئے وسائلِ ترقی بتمام کے ساتھ میسر نہ آ گئے ہوں مثلاً اس قوم میں ایک گروہ "تجارت پیشہ" ہے اور وہ اپنی تجارت میں ٹیلیگراف، ڈاکخانہ اور ریل، وغیرہ کا محتاج ہے اور ایک "طلبہ" کا گروہ ہے جو ہر قسم کے علوم کی تعلیم کے لئے مکاتب و مدارس، اور اُن میں نظم و انتظام، اور ہر طالب علم کے احتیاج کے مطابق علوم کا طالب ہے، اور ایک گروہ "اپنے جھگڑوں میں فیصلہ چاہنے والوں کا" ہو، اور وہ حاکموں قاضیوں، اور ایسے قوانین کا محتاج ہے جو ملزموں کو سزا دے سکیں، اور لوگوں کے حقوق کی حفاظت کر سکیں، وغیرہ وغیرہ۔ پس اگر وہ قوم ان تمام ضروریات کو قائم کرنے اور باحسنِ وجوہ اُن کا انتظام رکھنے والی ہے تو اس کا حق ہے کہ اُس کو "جماعتِ عادل" کہا جائے ورنہ تو پھر اُس کا نام "ظالم" ہوگا۔

اور جماعتی عدل میں "جماعت" کے ہر فرد سے یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ جماعتی عدل کو قائم کرنے میں اپنا فرض ادا کرے، اور ثبوتِ عدل کے لئے جن اعمال کی ضرورت ہے اپنی طاقت بھر اُن کو انجام دے، مثلاً اگر کسی شہر میں "شفاخانوں" کی ضرورت ہے تو ایک "مقرر" کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنی تقریر کے ذریعہ سے اُن کے قیام پر توجہ دلائے، اور اخبار نویسوں کا فرض ہے کہ وہ مقالات کے ذریعہ سے یہ خدمت انجام دیں اور شعراء کا فرض ہے کہ وہ اشعار کے وسیلہ سے، اور مالداروں کا فرض ہے کہ وہ اس سلسلہ میں صرفِ مال کے واسطہ سے یہ فرض انجام دیں، اور اربابِ قوت و جاہ کا

یہ فرض ہے کہ وہ ان جیسے جائز امور کی موافقت میں اپنی قوت وجاہ کو کام میں لائیں،
اور بالآخر اربابِ حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ حکومت کی قوتِ تنفیذ کو اس کے نفاذ
کے لئے استعمال کریں۔

اور اگر کسی قوم کے افراد اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی کرتے ہیں تو اس
صورت میں ساری قوم "گناہگار" اور "ظالم" ٹھیرے گی حتیٰ کہ وہ افراد بھی اس حکم کے
تحت میں آجائیں گے جو اپنے فرائض کو صحیح طور پر انجام دے رہے ہیں۔ اور وہی مثل
صادق آئے گی کہ

"چنے کے ساتھ گھن بھی پس جاتا ہے"

اس لئے کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ "جماعت" ایک "عضوی جسم" کی طرح ہو اسلئے جماعت
کا اور اس کا حال یکساں ہے، مثلاً اگر "قلب" اپنے فرض کو ٹھیک انجام دے رہا ہو مگر
"معدہ" اپنا حق نہیں ادا کرتا، تو پھر سارا جسم، بلکہ خود قلب بھی درد اور تکلیف میں ہوگا
اور جبکہ ہر قوم کی حکومت ہی اُس کے معاملاتِ قیام و نظام کی ذمہ دار ہوتی ہے
تو وہ اُس وقت تک "عادل" نہ کہلائیگی جب تک اپنے "فریضہ" کو بہترین طریقہ پر
ادا نہ کردے، اور اس کا فرض یہ نہیں ہے کہ اپنے لئے فلاح و بہبود کو حاصل کرے
بلکہ اُس کا فرض تو یہ ہے کہ جس "جماعت" اور "قوم" کی وہ حکومت ہے اپنی انتہائی
طاقت صرف کرکے اُس کے لئے فلاح و خیر کو حاصل کرے۔

افلاطون نے اسی کو اپنے اس قول میں ادا کیا ہے۔

بہترین حکومت وہ ہے جو قوم کے ہر فرد کو اُس کے لائق بہترین جگہ دے، اور
یہ طاقت رکھتی ہو کہ ہر فرد میں اپنے عطیات کو نمایاں کرسکے، اور ہر شخص کو اداءِ فرض

د عہد کے لئے ہر طرح مدد دے اور اس کو ایسا بنا دے کہ وہ اپنے ادائے فرض و عہد کے قابل ہو جائے۔

لہٰذا کوئی حکومت اُس وقت تک "عادل" نہیں ہو سکتی جب تک وہ اپنے اس فرض کو پورا نہ کر دے۔

اور یہ حکومت پر بہت بڑی ذمہ داری ہے، اور اگر کوئی جماعت "غلام" ہو اور اُس پر مسلط حکومت، ترقی یافتہ ہو، تو اُس وقت یہ امر مشکوک ہی رہتا ہے کہ کسی ایک دن بھی یہ ذمہ داری پوری ہو سکے گی۔ اور باانصاف حکومت کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اپنی افراد کی راہ میں رکاوٹیں نہ ڈالے، اور اُن کو اس کے لئے آزاد چھوڑ دے کہ وہ اپنے قویٰ اور ملکات اور اعمال کی ترقی کے لئے حسبِ استعداد جس طرح چاہیں کام کریں، الّا یہ کہ قومی ضرورت اس کے لئے داعی ہو۔

لیکن افرادِ قوم میں سے اگر کوئی مثلاً حصولِ علم کا شوق رکھتا ہے اور جس حد تک وہ اس میں ترقی کرنا چاہتا ہے اس کے لئے وہ راہ نہیں پاتا، یا کوئی تاجر اپنی تجارت میں کما حقہٗ اس لئے ترقی نہیں کر سکتا کہ حکومت نے اس کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دی ہیں، یا اور اسی طرح افرادِ قوم اپنی مرضی کے مطابق ترقی نہیں کر پاتے تو ایسی حالت میں اس "قومی حکومت" کی کسی طرح تعریف نہیں کی جا سکتی، اور وہ بلاشبہ قابلِ مذمت ہے

عدل و مساوات بسا ایسا ہوتا ہے کہ عدل، مساوات کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ مساوات کی صورت ہی میں "عدل" قائم رہتا ہے اور عدمِ مساوات کی حالت میں "عدل" باقی نہیں رہتا، اس نظریہ نے فرانس کی تحریکِ بیداری کے وقت سے عقول میں بہت اہم جگہ لے لی ہے، کیونکہ اُس زمانہ میں فرانسیسیوں کا شعار یہ تھا

آزادی، مساوات، اخوت

یعنی سب آزاد ہیں، سب انسان، انسانی حقوق میں برابر ہیں۔ سب انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔

زندگی کے پاک وسائل میں سے دنیا میں تعلیم و دولت کی طرح کے بہت سے ایسے وسائل ہیں جن کی ، حلال روزی، پاک لباس، عمدہ رہائش، نفع بخش کتابوں کے حصول اور ریاضتِ بدنی و عقلی پر قدرت پانے کیلئے سخت ضرورت ہے تو سوال یہ ہے کہ ان تمام وسائل میں سب انسان برابر ہوں، یا یہ کہ سب مساوی نہ ہوں، عدل کا تقاضا کیا ہے؟

علماء اور فلاسفہ اس سوال کے جواب میں مختلف رائے رکھتے ہیں، ایک فریق مساوات کا حامی ہے اور اسی کو انصاف سمجھتا ہے، اور دوسرا فریق اس کا مخالف ہے اور اس کو ظلم کہتا ہے۔

اس لئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اختصار کے ساتھ دونوں کے دلائل و براہین کو ذکر کردیں۔

عدم مساوات تسلیم کرنیوالوں کے دلائل

انسان بالطبع اپنے قویٰ اور ملکات میں مختلف ہیں، بعض اُن میں سے ذکی ہیں اور بعض غبی، بعض حاذق ہیں اور بعض بیوقوف بعض قابل ہیں اور بعض ناقابل۔ خدائے تعالیٰ نے ان کو اسی فرق سے پیدا کیا ہے اور اسی اختلاف کے ساتھ وہ پیدا ہوئے ہیں۔

لہٰذا یہ قانونِ قدرت کے خلاف ہے کہ ہم غبی، بے وقوف اور بلید انسانوں کو زبردست اور وسیع خدمات پر قادر کردیں، اور ان کو ایک ایسی بخشش عطا کردیں جس سے فائدہ اُٹھانے کی اُن میں صلاحیت موجود نہ ہو۔

اگر ہم ایسی سخاوت برتیں گے تو اُس کا غلط استعمال کریں گے، اور اس کے ثمرات سے کوئی فائدہ نہ اُٹھا سکیں گے، بلکہ جماعتی زندگی میں تباہی کا باعث بنیں گے۔

اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر ہم اُن کے لئے ضروریاتِ زندگی مہیا کردیں، اور ان کو اس قدر دیں جو قابل اور ماہر انسانوں کی ضروریات سے بچ رہتا ہے تو وہ اُن سب کی دنیوی فلاح وسعادت کے لئے کافی ہوتا ہے؛ اس لئے ازبس ضروری ہے کہ جس طریقہ سے بھی ہو ہم اُن کی ضروریات ہی پر اکتفا کریں، اور اکتفاءِ ضروریات کا طریقہ قدیم زمانہ میں تو غلام بنا لینا تھا، اور اِس زمانہ میں اجیر کو یومیہ اُجرت دیدینا وغیرہ ہے

(۲) انسانوں کا یہ اختلاف، اُن کو باہمی جدوجہد کی دعوت دیتا ہے۔ مثلاً فقیر جب ایک مالدار کو دیکھتا ہے کہ وہ اس سے کہیں زیادہ آرام اور نفع میں ہے تو وہ کوشش کرتا ہے کہ کسی طرح ترقی کرکے میں بھی اس جیسا بن جاؤں، اور جب دوسرے درجہ کی ڈگری وسند کے حامل یہ دیکھتے ہیں کہ اعلیٰ ڈگری اور سند کے حامل ہر ایک بات میں اُن سے ممتاز رکھے جاتے ہیں تو وہ بھی اس کی سعی کریں گے کہ محنت کرکے اُسی درجہ تک پہنچ جائیں تاکہ اُن ہی کی طرح فائدہ اُٹھائیں۔

اور بعض آدمی جب اچھے لباس، بلند عمارات، اعلیٰ موٹر کاروں سے فائدہ اُٹھاتے نظر آتے ہیں تو یہ ہر نفس میں جدوجہد اور سعی کا جوش پیدا کرتا ہے اور جی چاہتا ہے کہ جس طرح یہ اس حد تک پہنچے ہیں ہم بھی ذرائع اختیار کرکے وہاں تک پہنچ جائیں اور یہ طریقہ ایجادات کی طرف مائل کرتا ہے اور "تنازع للبقاء" کے میدان میں دوڑنے والوں کو اُن کی سعی وعمل کی کامیابی کے لئے بہتر سے بہتر راہیں نکالنے کی ترغیب پیدا کرتا ہے۔

اس لئے یہ طریقہ بالعموم "انسانیت" کے لئے مفید اور بہتر ہے اور اگر ہم ان تمام

امور میں سب انسانوں کو برابر کردیں تو جد وجہد کا یہ سارا سلسلہ ناپید ہوجائے حالانکہ انسان کی فطرت ”متمدن انسان ہو یا وحشی“ یہ ہے کہ امید ہی ان کی سعیٔ عمل کا بڑا سبب ہے، اور زندگانی میں عیش کی زندگی کی ”رغبت“ ہی اُن کو سعی پیہم پر بہادر بنائے رکھتی ہے۔

(۳) دنیا کا مجموعی نظام اُس وقت تک قائم نہیں ہوسکتا جب تک کہ مختلف جماعتیں مختلف ”اعمال“ میں مشغول نہ ہوں، ایک جماعت کا صرف یہی کام ہو کہ وہ علوم کے کمال اور تالیف وتصنیف سے محروم صرف کھیتی اور زراعت کا کام انجام دے اور ایک دوسری جماعت، علم، فلسفہ، شاعری میں مشغول ہو اور اسی طرح انسان مختلف جماعتوں میں تقسیم رہیں، پس اگر یہ نہ ہو اور تمام انسان مثلاً علم میں یکساں مشغول رہیں، تو زندگی کے ابتدائی مراحل کے سامان تک سے سب محروم ہوجائیں گے یا حسب مراد پوری طرح حاصل نہ کرسکیں گے۔ اور اگر ہم تمام انسانوں کو اس پر مجبور کریں کہ وہ اپنا تھوڑا سا وقت مزدور یا تاجر یا کاریگر کی حیثیت میں ضرور گذاریں تو پھر ہم علم کی بہتات اور مفید مباحث ومعلومات سے محروم ہوجائیں گے۔

ان وجوہ کی بنا پر ضروری ہے کہ دنیا میں ”تفاوت“ اور ”عدم مساوات“ قائم ہو اور یہی ”عدل“ و ”انصاف“ ہے

لیکن جو ”مساوات“ کے قائل ہیں وہ ان وجوہ پر حسب ذیل اعتراضات رکھتے ہیں

(۱) انسانوں کو خدائے تعالیٰ نے ”یکساں“ پیدا کیا ہے، رومانی خطیب ”شیشرون“ کہتا ہے۔

> انسان سب برابر ہیں، ایک انسان دوسرے انسان سے جتنا مشابہ اور قریب ہے دوسری کوئی شے ایسی نہیں ہے ہم ”سب“ عقل بھی رکھتے ہیں اور ”حواس“ بھی اور اگرچہ ہم ”علم“ میں مختلف ہیں، مگر ہم سب میں ”علم حاصل کرنے کی قدرت“

برابر اور یکساں ہے۔

اور انگریز فلسفی "ہوبز" (Thomas Hobbes) کہتا ہے۔

قوائے عقلی وجسمانی کے اعتبار سے سب انسانوں کی طبیعت یکساں اور برابر ہے، ہم کو بعض آدمی بعض کے اعتبار سے زیادہ "قوی" اور زیادہ "ذہین" نظر آتے ہیں، لیکن ہم اگر وسعتِ نظر سے کام لیں تو ہمیں یہ نظر آئے گا کہ یہاں کوئی ایسا فرق موجود نہیں ہے جو ایک انسان کے لئے کوئی حق دیتا ہے تو دوسرے کو اُس سے محروم کرتا ہے مثلاً ایک کمزور جسم انسان کو قدرت نے ایسی قوت دی ہے کہ جس کے ذریعہ وہ "قوی" انسان کو قتل کر سکتا ہے، کیونکہ وہ مکر و فریب کے داؤں جانتا ہے اور یا ایسے لوگوں کے مشورہ سے اس کو انجام دیتا ہے جو اُس کے خیال سے آگاہ ہیں۔

رجیفرسن (Zefferson) اور اُس کے پیرو بھی اسی کے مؤید ہیں، وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ انسان سب برابر اور ایک حیثیت میں پیدا ہوئے ہیں

"مدعیانِ مساوات" کے ظاہری بیانات سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک ہر ایک انسان قابلیت اور ذہانت وغیرہ میں یکساں ہو تو اُس سے انکا یہ مقصد نہیں ہے کہ ان میں سب یکساں ذہین، اور یکساں قابل ہیں اور کسی شے میں کوئی تفاوت نہیں ہے کیونکہ یہ دعوےٰ بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس قسم کے تفاوت کا تو ہر شخص قائل ہے اور اپنے کاروبار میں ایک میں اُس کی صلاحیت سمجھ کر اُس سے کام لیتا ہے اور دوسرے کو نا اہل سمجھ کر چھوڑ دیتا ہے۔

بلکہ ان کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت میں مختلف طبقات، مثلاً

"شرفار کا طبقہ، عوام کا طبقہ، اہلِ ثروت کا طبقہ، غربا کا طبقہ" میں منقسم نہیں تھے، اور یہ کہ کسی انسان کو قطع نظر از ذہانت و قابلیت، کسی انسان پر اس لئے "غلبہ" یا "حکومت" کا حق نہیں ہے کہ اُس کی رگوں میں شاہی خون دوڑ رہا ہے اور دوسروں میں یہ امتیاز نہیں پایا جاتا، بلکہ خدائے تعالیٰ نے بدءِ فطرت میں سب انسانوں کو ایک ہی "طبقہ" میں پیدا کیا ہے، اور جو اپنے عمل سے "زیادہ قابل" ہے وہی زیادہ "صالح" ہے اسی طرح اُن کا خیال یہ ہے کہ انسان "حقوقِ انسانی" مثلاً اورحقِ زندگی اورحقِ آزادی وغیرہ میں بھی سب مساوی اور برابر ہیں، اور اُن میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ان حقوق میں برتری حاصل نہیں ہے۔

(۲) عدم مساوات کے قائلین کی دوسری دلیل پر اُن کا اعتراض یہ ہے کہ "اعمال" اور کاروبارِ حیات" میں انسانوں کا جو یہ تزاحم اور" اختلاف" ہے یہ کوئی "بلند" اور "عمدہ" سبب نہیں ہے، اور "تنازع للبقاء" میں یہ صرف "وحشی" "غیر متمدن" اور "غیر مہذب" انسانوں کے لئے سبب بن سکتا ہے لیکن "ترقی یافتہ" اور "مہذب" انسانوں کی "عملی زندگی" کیلئے اُن کا "پاک احساس وشعور" اور اُن کا "عمل کے لئے عشق" ہی باعث بنتا ہے، اور اکثر "موجدین" و "مخترعین" نے جو ایجادات واکتشافات کئے ہیں ان کے اِس عمل کیلئے "تزاحم" اور "تنازع للبقاء" باعث وسبب نہیں بنا، بلکہ دراصل مخلوق کی منفعت، اور عوام کی فلاح، ان امور کی ایجاد کا باعث ہے۔

(۳) اسی طرح تیسری دلیل پر اُن کا اعتراض یہ ہے کہ یہ بات "قدیم زمانہ" میں ہو تو ہو، لیکن اب جبکہ نئے نئے اکتشافات سامنے ہیں، اور نئی نئی ایجادات موجود ہیں مثلاً جدید آلات۔ بھاپ کے آلات، بجلی کے آلات، وغیرہ تو اب ہم اس قابل ہیں کہ سب

انسانوں کو یکساں فائدہ پہنچائیں، اور ان آلات کے ذریعہ سے آمدنی کے اس قدر ذرائع ہم کو حاصل ہو گئے ہیں کہ ہم تمام انسانوں کے لئے بڑی سے بڑی تعلیم کا یکساں انتظام کر سکتے، اور ان کی زندگی کے مختلف شعبوں میں یکساں فائدہ پہنچا سکتے ہیں۔

فیصلہ حقیقت یہ ہے کہ ہر شے میں "مساواتِ مطلقہ" ناممکن ہے، اور نہ یہ مبنی بر انصاف ہے ——— خصوصاً جبکہ یہ معلوم ہے کہ انسان مختلف الطبائع ہیں ——— البتہ کچھ اشیاء ایسی ہیں جن میں تمام انسانوں کا مساوی ہونا معقول ہے اور یہی "عدل" ہے۔ اور اگر ان میں "مساوات" نہ ہو تو پھر وہ "ظلم" ہے۔

(۱) **قانونی مساوات**۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون کی نظر میں غنی و فقیر، شریف و رذیل، بلند و پست، سب برابر ہوں، یعنی جو شخص بھی "جرم" کرے وہ بغیر کسی طبقاتی امتیاز کے "سزا" پائے نیز وضع قوانین میں بھی کوئی طبقاتی امتیاز و برتری نہ ہو، اور سب کے لئے وہ یکساں اور مساوی ہوں۔

(۲) **حقوق میں مساوات**۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ حقِ زندگی اور حقِ آزادی وغیرہ حقوق میں یکسانیت ہو، اور سب یکساں طور پر اُس سے مستفید ہوں، یہ نہ ہو کہ ایک کو دوسرے پر اُن میں سے کسی ایک حق میں بھی برتری اور امتیاز حاصل ہو، نہ ایسا ہو کہ ایک تو اپنی رائے کو آزادی سے ظاہر کر سکے، نشر و اشاعت کر سکے، یا بغیر رکاوٹ تقریر و تحریر کا حق رکھے اور دوسرا ان باتوں سے محروم ہو یا اس کے اظہار کی راہ میں رکاوٹ ہو، بلکہ سب برابر کے حقدار ہوں، جو حاکم کو اس سلسلہ میں حق حاصل ہو وہی پبلک کے ہر فرد کو حاصل ہو جو غنی کو فائدہ ہو، وہی غریب کو فائدہ پہنچے۔

(۳) **عہدوں اور منصبوں میں مساوات**۔ اس سے یہ مراد ہے کہ "عہدے اور

منصب ،، کسی خاص جماعت کے لئے مخصوص نہ ہونے چاہئیں بلکہ جس شخص میں بھی اُن میں سے جس عہدہ یا منصب کی صلاحیت موجود ہے وہ اس کا حق ہے ، اور ان کے لئے دوسرے خارجی اثرات ،، مثلاً ثروت ، جاہ ، وغیرہ ،، کا قطعاً کوئی دخل نہ ہو۔

(۴) رائے دہی میں مساوات ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انتخاب کے وقت ،، ووٹ ،، یا ،، رائے ،، کو کسی خاص جماعت کا حق نہ قرار دیا جائے ، اور کسی خاص جماعت کی اُس میں قطعاً تخصیص نہ ہونی چاہئے ، بلکہ ہر ایک غنی و فقیر ، خاص و عام اُس میں یکساں اور برابر حقدار ہوں ۔

اگرچہ اس مسئلہ میں ابھی تک عقلار مختلف ہیں اور اقوام نے ابھی تک متفق ہو کر اس کے لئے کوئی ایک طریقہ اختیار نہیں کیا ہے تاہم ،، عدل ،، یہی ہے کہ اس حق میں بھی کسی قسم کا کوئی امتیاز جائز نہ رکھا جائے ، اور ہر شخص کو بلا تفریق ،، رائے دہی ،، کا حق ہو۔

اور اسی طرح تجارت ، صنعت و حرفت ، اور ذرائع پیداوار میں بھی سب کو یکساں حقوق حاصل ہوں ۔

عدل و رحمت اکثر اشخاص یہ کہتے سُنے جاتے ہیں کہ ،، رحمت ، انصاف سے بلند شئے ہے ،، اور وہ اس قول سے یہ مراد لیتے ہیں کہ ،، عمل ،، باقتضاءِ رحمت بہتر ہے ،، عمل ،، باقتضاءِ عدل سے ۔

مگر بالعموم یہ بات صحیح نہیں ہے ۔ بلکہ کبھی یہ درست ثابت ہوگی ، اور کبھی نادرست جن مقامات میں یہ ،، قول ،، استعمال کیا جاتا ہے اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں ۔

(۱) مدرسہ کا ایک ،، مدرس ،، اپنے درس کے کام کو ٹھیک انجام نہیں دیتا ، نہ ٹھیک پڑھاتا ہے اور نہ اُس کے وجود سے طلبہ کو کوئی فائدہ ہے ، اس لئے یہ مسئلہ درپیش ہے

کہ اُس کو برطرف کر دیا جائے، مگر وہ اس مدرسہ کا قدیم مدرس ہے، بوڑھا ہو چکا ہے، کثیر العیال اور نادار ہے۔ اس موقعہ پر کہا جاتا ہے "رحمت بلند ہے انصاف سے" یعنی انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ اُس کو "برطرف" کر دیا جائے، اور رحمت چاہتی ہے کہ اُس کو "باقی" رکھا جائے۔

مگر ہمارا فرض ہے کہ اس موقعہ پر انصاف کے مطابق عمل کریں نہ کہ رحمت کے مطابق، اور یہاں "انصاف، رحمت سے بلند ہے" اس لئے کہ کثیر التعداد طلبہ کا ہر سال جو نقصانِ عظیم ہو رہا ہے وہ اُس کے اور اُس کے خاندان کے نقصان کے مقابلہ میں بہت زیادہ قابلِ توجہ ہے، نیز یہ کہ مدرسہ "تعلیم گاہ" ہے لوگوں کی رزق رسانی کا "ادارہ" نہیں ہے کہ ناقابلیت کے باوجود اُس کو "رزق" ملتا رہے، بلکہ وہ دراصل اپنی محنت کے مقابلہ میں مشاہرہ پاتا ہے، سو اگر اُس کا کام اچھا نہیں ہے تو وہ "حق المحنت" کا بھی مستحق نہیں ہے رہا اُس کا کثیر العیال اور نادار ہونا سو اس کے لئے وہ ضرور حسنِ سلوک کا مستحق ہے مگر نہ "مدرسہ" سے بلکہ دوسرے حسنِ سلوک کے طریقوں سے۔

(۲) ریلوے گارڈ، ایک شخص کو غریب سمجھ کر اُس سے ٹکٹ کی قیمت نہیں لیتا، اور بغیر قیمت کے اُس کو "پاس" دیدیتا ہے اس لئے کہ "رحمت انصاف سے بلند ہے" مگر یہ طریقہ بھی غلط ہے اس لئے کہ "پاس" کی قیمت اُس کی ملک نہیں ہے بلکہ وہ "کمپنی" کی ملکیت ہے اور جو تمہاری ملکیت نہ ہو اُس کو مالک کی رضامندی کے بغیر صرف کرنا نادرست ہے۔ پس اگر تمہارا ارادہ کسی پر احسان کرنے کا ہے تو اپنے پاس سے اس پر احسان کرو اور اُس سے ٹکٹ یا پاس کی قیمت ضرور لو، اور اپنے پاس سے ادا کرو۔

(۳) ایک چور پکڑا گیا، اور اُس کے قبضہ میں تمہاری "نوٹ بک" پائی گئی۔ اب

اُس نے یہ دیکھ کر کہ چوری ثابت ہوگئی۔ لوگوں سے رحم کی درخواست کرنی شروع کر دی اور رونے لگا، لوگوں نے یہ کہہ کر کہ "رحمت، انصاف سے بلند ہے" سفارش کی کہ اس کو رہا کر دو تو لوگوں کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ چور کو سزا دینا "تنہا تمہارا حق نہیں ہے بلکہ پوری قوم کا حق ہے، لہٰذا کسی ایک شخص یا بعض اشخاص کے معاف کر دینے سے وہ ہرگز معاف نہیں کیا جا سکتا۔

(۴) ایک قیدی ناحق "جیل" میں محبوس ہے، تم چاہتے ہو کہ اُس کو معاف کر دیا جائے اور چھوڑ دیا جائے، اور اُس کے لئے کہتے ہو کہ "رحمت انصاف سے بلند ہے" تو تمہارا یہ کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس موقعہ پر نہ صرف رحمت کا بلکہ انصاف کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اُس کو رہا کر دیا جائے اور قیدِ ظلم سے چھڑا دیا جائے تو رحمت اور انصاف دونوں یہاں یکساں ہیں نہ یہ کہ رحمت بلند ہے انصاف سے۔

ہاں، بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جہاں یہ کلمہ "رحمت بلند ہے انصاف سے" صحیح اور راست اُترتا ہے مثلاً کسی شخص پر تمہارا قرض ہے، لیکن وہ بوجہ غربت ادا کرنے سے معذور ہے، انصاف کا تقاضہ تو یہ تھا کہ تم اُس سے اپنا حق طلب کرو، اور جس طرح ممکن ہو حاصل کرو لیکن تم نے از راہِ شفقت و رحمت اُس کو صاحبِ ثروت ہونے تک مہلت دیدی، یا بالکل معاف کر دیا، تو ایسے موقعہ پر یہ کہنا کہ "رحمت بلند ہے انصاف سے" بالکل درست ہے

عن ابی قتادۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من انظر معسراً او وضع عنہ انجاہ اللہ من کرب یوم القیٰمۃ (مسلم)	حضرت ابو قتادہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہی فرماتے تھے جس شخص نے تنگدست کو مہلت دی یا معاف کر دیا اللہ تعالیٰ اُس کو قیامت کے مصائب

الحاصل، یہ کلمہ اُس وقت صحیح و درست ہے کہ جب ،، رحم کرنے والا،، ہی حقِ انصاف کا بھی مالک ہو پھر وہ اپنے حقِ انصاف سے نیچے اتر آئے اور ،، رحم ،، اختیار کرلے لیکن ایسی جگہ ،، رحمت ،، کا استعمال جہاں ،، حقِ انصاف ،، دوسرے کی ملکیت ہو نا جائز و نا درست ہے اور کھلی ہوئی غلطی ہے جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے ثابت ہو چکا ہے۔

اقتصاد ۔ میانہ روی

الاقتصاد نصف المعیشۃ (الحدیث) میانہ روی نصف عیش ہے

،، نظر و فکر ،، اور ،، باریک بینی و دور رسی ،، کے ساتھ اعمال کو سنوار لینے کے بعد زندگی کی سعادت و فلاح کے لئے ،، اقتصاد ،، اور ،، میانہ روی ،، سے اہم کوئی شے نہیں ہے مثلاً کاشتکار ، اپنے پیشہ میں جب ہی کامیاب ہوتا ہے کہ کام سے پہلے اُس کے مستقبل ،، اور اُس کی ضروریات پر نظر کر لیتا ہے ، اور اُسی کے مطابق اپنے کام کا ڈھانچہ بناتا ہے ، اور ایک طالب علم جب ہی کامیاب ہو سکتا ہے کہ تعلیم سے پہلے اسکے مستقبل کو دیکھ لے ، اور اُس سلسلہ میں جو امتحان و آزمائش ہونے والی ہو اُس کے لئے ہر طرح خود کو مستعد بنالے ، اور جس مقصد کو اُس نے سامنے رکھا ہو اپنی زندگی کو اُسی کے مناسب قالب میں ڈھال لے ۔

انسان کی ،، مالی زندگی ،، کا بھی یہی حال ہے کہ جب تک شروع ہی سے انجام بینی ، باریک بینی اور غور و فکر سے کام لیکر اُس کا ،، نظم ،، ٹھیک نہ کیا جائے اس وقت تک معیشت کی جانب سے انسان تباہ حال ، اور پریشان ہی رہتا ہے ۔

"اہلِ دنیا" مال کے طالب اس لئے نہیں ہوتے کہ وہ "مال" ہے بلکہ اس لئے اُس کے خواہشمند ہیں کہ وہ ہماری "مرغوبات" کے حصول کا "ذریعہ" ہے۔

مِیل کہتا ہے،

"روپیہ پیسہ" اپنی ذات سے کوئی رغبت کی چیز نہیں ہے، اور مقدار میں چمکتے ہوئے "پتھر" سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، اس کی قدر و قیمت دراصل اُس شے کے اعتبار سے ہی جو ہمیں "مرغوب" ہے اور ہم اُس کو دے کر اُسے حاصل کرتے ہیں۔ لیکن انسان کبھی اس کو بھول جاتا ہے "اور خود روپیہ پیسہ کا عاشق بن جاتا، اور اُس کو مرغوبات میں خرچ کرنے کی بجائے اُس کے جمع کرنے کا شایق ہو جاتا ہے یہی حال "طاقت" اور "شہرت" کا ہے کہ "ان دونوں کی محبت کا باعث وہ زبردست قوت ہے جو ہماری مرغوبات کے حصول میں کام آتی ہے "اور ہماری "مرغوبات" اور "ان دونوں" کے درمیان جو زبردست ارتباط اور تعلق ہوا اسی نے ان دونوں کو اس "مرتبہ" پر لا کر کھڑا کیا کہ بعض انسانوں کی نگاہ میں اُس سے زیادہ دوسری کوئی شے مرغوب نہیں رہی۔[1]

درحقیقت "مال" اپنی ذات میں نہ اچھا ہے نہ بُرا بلکہ اُس کی اچھائی اور بُرائی اُس کے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ اچھے ہاتھ میں اچھا ہے۔

نعم المال والرجل الصالح (الحدیث)	مال اچھی چیز ہے بشرطیکہ وہ رجل صالح کے ہاتھ میں ہو۔

اور بُرے ہاتھ میں بُرا۔

---

[1] خلاصہ مذہب منفعۃ از مِیل

بئس عبد الدرہم والدینار (الحدیث) بدترین ہے وہ شخص جو روپیہ پیسہ کا غلام ہو

اس لئے ضروری ہے کہ ہم مال کے استعمال کے فن کو سیکھیں اور اس کے کسب ترقی کے طریقے معلوم کریں، اسی بنا پر اس کا "اخلاق" کے ساتھ بھی بہت بڑا علاقہ ہے، کیونکہ بہت سے فضائل و رذائل کی بنیاد یہی "مال" ہے۔

پس کرم، امانت، احسان، اقتصاد، بخل، طمع، رشوت، اور اسراف، یہ سب امور انسان کی "مالی حالت" ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ بلکہ بعض مرتبہ بغیر مال کے بھی مال کی وجہ سے بعض فضائل اور رذائل، عالمِ وجود میں آجاتے ہیں، مثلاً بسا اوقات مقروض جھوٹ بولنے پر مجبور ہو جاتا ہے، اور قرضوں کا بار اُس کو قرضخواہ کے سامنے حیلہ اور بہانہ تراشنے کی نت نئی ترکیبیں بتا دیتا ہے تاکہ قرضخواہ اپنے مطالبہ میں تاخیر سے کام لے، یا مثلاً بسا اوقات فقر و محتاجی، طرح طرح کے جرائم کا باعث اور آزادی کے لئے دشمن بن جاتے ہیں، اور ایسا ہی اس کے برعکس صورتوں میں سمجھئے۔

اور روپیہ پیسہ کی پس اندازی، اور پونجی، انسان کے نفس میں ایک ایسی قوت پیدا کر دیتی ہے کہ کسی طرح وہ ذلت و رسوائی کو برداشت نہیں کرتا۔ بہرحال "میانہ روی" اخلاق کی مضبوطی کا سبب، اور حقوق کے مطالبات کی بتات کا باعث ہوتی ہے۔

لہٰذا یہ "حقِ صریح" ہے کہ تدبیرِ مال، اور "حسنِ تصرف" کو اخلاقِ فاضلہ کی بنیادوں میں سے اہم بنیاد قرار دیا جائے۔ اسی لئے ماہرین نے "تدبیرِ مال" اور "ترقی ثروت" وغیرہ مالیات سے متعلق مضامین پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں، مگر یہاں مالیات کے متعلق صرف اس ہی نہج سے بحث کی جائے گی۔ جو اخلاقی مباحث سے وابستہ ہے۔

ہر ایک انسان کو اپنی زندگی میں خطرات و مصائب کا مقابلہ کرنا پڑتا ہی خواہ وہ امرض کی آفت ہو آگ لگنے کی مصیبت ہو یا معزولی عہدہ کی آفت ہو، وغیرہ وغیرہ۔ لہذا از بس ضروری ہے کہ ہم اپنی "پونجی" میں سے کچھ پس انداز کرتے رہیں تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے، اور اُس کی وجہ سے ہم اپنے نفس کو قرض کی مصیبت یا ذلت و رسوائی سے محفوظ رکھ سکیں،

اسی طرح کبھی انسان کے پیشِ نظر اپنی موجودہ زندگی کو علاوہ زندگی کی بعض اعلیٰ اغراض بھی ہوتی ہیں مگر وہ مال کے پس انداز کئے بغیر اُن تک نہیں پہنچ سکتا۔

پس حسب ذیل قواعد ایسے ابتدائی قواعد ہیں جن کی رعایت استعمالِ مال میں از بس ضروری ہے۔

(۱) جب ہم چیزوں کے "اندوختہ" کا ارادہ کریں تو ہمارے ذمہ فرض ہی کہ ہم "کمالی[۱]" پر "ضروری" کو مقدم کریں، اس لئے یہ صحیح بات نہ ہوگی کہ ہم اور ہمارے اہل و عیال تو طعام و لباس میں محتاج ہوں با ایں ہمہ ہم "ولیمہ" ضرور کریں اور جس طرح کہ کمرہ کی ضروریات مہیا ہونے سے پہلے ہم کمرہ نہیں سجاتے، اسی طرح پیسہ پاس نہ ہونے یا ضروریات روزمرہ سے فاضل نہ ہونے کی صورت میں جشنِ شادی و ولیمہ کیوں کریں؟

(۲) یہ درست نہیں ہے کہ جو چیز ہم کو فائدہ نہ پہنچائے بلکہ نقصان رساں ہو ہم اُس پر کچھ بھی خرچ کریں، پس سگرٹ پینا، حقہ پینا، اور نشہ کی چیزیں استعمال کرنا ہماری صحت کے لئے ایسی مضر ہیں کہ بڑھاپے کی زندگی کیلئے ہم کو اُن کی تمام مضرتیں آج بھی محسوس ہوتی ہیں اور اِس وقت کی لذت کے مقابلہ میں اُس وقت کی تکلیف بہت زیادہ مصیبت کا باعث بنتی ہی

(۳) ایسی چیز کا "اندوختہ" نادرست ہے کہ وہ ہم کو تو فائدہ مند ہو، لیکن دوسروں

[۱] جو حاجت سے زاید ہو

کے حق میں بہت زیادہ مضرت رساں ہو، پس اگر کوئی شئے ایک شہر میں کم رہ جائے جیسے پٹرول یا گیہوں وغیرہ تو یہ جائز نہیں کہ ہم اپنی ضروری حاجت سے زیادہ اُن کی خرید کریں، اگرچہ ہماری مالی حالت زیادہ خریداری کے لئے موقعہ بھی بہم پہنچاتی ہو" اس لئے کہ ہمارا اپنی حاجت سے زیادہ خریدکرنا قوم کے دوسرے افراد کو ضرورت کے مطابق خریدنے کا بھی موقعہ باقی نہ چھوڑے گا۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

المحتکر ملعون (بخاری) احتکار کرنیوالا (مہنگائی کا سبب بننے والا) ملعون ہے

اسی طرح اگر "ٹریموے" کے مزدوروں نے ہڑتال کردی، اور ہم یقین رکھتے ہیں کہ وہ اس "ہڑتال" میں حق پر ہیں تو ہمیں یہ جائز نہیں ہے کہ اگر کمپنی نے کچھ گاڑیوں کے چلانے کا انتظام کر دیا ہے تو ہم ٹریموے کی اُن گاڑیوں میں بیٹھنے لگیں، اس لئے کہ ایسا کرنے سے اُن مزدوروں کی حق تلفی ہوگی جن کی ہڑتال مبنی بر انصاف ہے۔

(۴) ہم پر فرض ہے کہ ہم اپنی "آمدنی" اور "خرچ" کو گہری نظر سے دیکھیں اور انسان، اپنے نفس کو ہرگز اس کا موقعہ نہ دے کہ وہ آمدنی سے زیادہ خرچ کرنے کا خوگر ہو۔ اس لئے کہ وہ اس حالت میں دوسرے کی آمدنی پر اپنی زندگی کو چلائے گا اور اگر وہی چال چلتا رہا تو زیادہ زمانہ نہ گذریگا کہ وہ قرض کے بار میں دب جائیگا، اور پھر وہ ایسی مصیبت میں پھنس جائیگا کہ جس سے گلو خلاصی سخت دشوار ہو جائیگی، بلکہ یہ بھی صحیح طریقہ نہیں ہے کہ بعض خصوصی حالات کے علاوہ خرچ، آمدنی کے مساوی ہو خصوصی حالات چھوڑ کر باقی حالات میں ہمیشہ آمدنی میں سے ضرور کچھ پس انداز کرنا چاہیے۔

(۵) "اقتصادِ محمود" کا مطالبہ تو یہ ہے انسان کی زندگی فضولخرچی، اور تنگ حالی کے

"درمیان" رہنی چاہیے۔ پس جو سرمایہ دار اپنی دولت میں سے مفادِ عامہ مثلاً شفاخانوں، اور مدرسوں وغیرہ میں خرچ نہیں کرتے اور وہ مال کو پوری محبت و دلی عشق کے ساتھ جمع رکھتے ہیں، اور اُس کے جمع ہونے سے خوش اور خرچ ہونے سے رنجیدہ ہوتے ہیں" وہ بخیل ہیں اُن کو "میانہ رد" نہیں کہہ سکتے۔

وتحبون المال حبا جما   تم مال کو پورے عشق اور والہانہ محبت کیساتھ بھری رکھتے ہو

یہ اقتصاد سے آگے بخل اور کنجوسی تک پہنچ گئے، اور انھوں نے مال کے جمع کرنے کو "مقصد" بنا لیا۔ حالانکہ یہ فرد اور قوم کی فلاح و بہبود کا فقط ایک ذریعہ ہے اسی طرح ابناءِ قوم میں اسراف کی عادت بھی "قوم" کی تباہی و بربادی کا باعث ہے خصوصاً منشی اشیاء پر صرف کرنے سے اُن کا جو حال بنتا ہے دوسروں کے لئے باعث صد عبرت ہے، اور اگر یہ مال جو ان خرافات میں خرچ ہوتا ہے فائدہ مند امور پر خرچ کیا جائے تو کس قدر عظیم فائدے حاصل ہوں، اور صاحبِ مال کی زندگی بھی صد ہزار عزت سے معزز بن جاتے۔

اور اس مضرت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو مال ان خرافات میں خرچ ہو رہا ہے وہ بیشتر قوم کے ان غریبوں کی جیب سے نکل کر جاتا ہے جو ضروریاتِ زندگی میں ہر طرح حاجتمند ہیں، اور اس پر طرّہ یہ کہ جب منشیات کا استعمال زیادہ ہونے لگتا ہے تو اُس قوم میں امراض اور اموات کی بھی کثرت ہو جاتی ہے، اور ان سب باتوں کا نتیجہ قوم کے عظیم الشان خسارہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

قرض و جوے کے نقصانات شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ انسان کے "مالی شعبہ" میں "قرض" اور "جوے" سے زیادہ نقصان دہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے قرض کی سب سے بڑی مضرت تو یہ ہے کہ انسان کی آبرو اور عزت ہر وقت خطرہ میں رہتی ہے، اور زندگی

کی فلاح و مسرت، اور اس کا اطمینان جاتا رہتا ہے:

اس کے علاوہ اور بھی اس کی بہت سی مضرتیں ہیں، مثلاً

(۱) تندرستی پر اس کا یہ بُرا اثر پڑتا ہے کہ فکر اور دل کی پریشانی دونوں قرض کے ساتھ ساتھ آتے ہیں۔

(۲) کنبہ میں جو افراد اس سے بری ہیں اُن افراد پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔

(۳) کبھی کسی کا مقروض ہونا دوسروں کے اعمال اور زندگی کو برباد کر دیتا ہے مثلاً اگر مقروض "دیوالیہ" ہو گیا تو اس کا خراب اثر قرض دینے والے کی تجارت پر بھی پڑے گا۔

(۴) اگر قرضخواہوں کا ہجوم ہو اور مقروض کا حال تنگ، تو بسا اوقات یہ کیفیت مقروض کو خیانت، جھوٹ، رشوت دہی، وغیرہ جیسے مذموم اعمال پر مجبور کر دیتی ہے اور کبھی "قرض" کا سبب بعض وہ "عوارض" ہوتے ہیں جو بیشتر انسان کی زندگی میں پیش آتے رہتے ہیں، مثلاً مرض، یا ملازمت وعہدہ سے برطرفی، وغیرہ، اور اسباب قرض میں سے یہ "اہم سبب" ہے۔ اس لئے کہ یہ عوارض انسان کی اپنی طاقت سے باہر ہیں، اگرچہ "صاحبِ قرض" ان حالات میں بھی "ملامت" سے بری نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ اگر اُس کو یہ مقدرت تھی کہ "وسعت" کے زمانہ میں وہ آج کے لئے پس انداز کر سکتا تھا تو کیوں اُس نے ایسا نہیں کیا۔

اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جس وجہ سے ہم قرض لے رہے ہیں اُس "وجہ" کا انسداد ہماری قدرت میں تھا، اور ہم میں یہ استطاعت تھی کہ ہم اُس سے محفوظ رہ سکتے مگر ہم نے انسداد نہ کیا مثلاً عموماً قرضخواہوں کو دیکھا جاتا ہے کہ اُن کے قرض لینے کا باعث

اس بات سے "بے خبری" ہے کہ اُن کی آمدنی اور خرچ کے درمیان کیا نسبت ہی، اور اُن کو اس طرف مطلق توجہ نہیں ہوتی کہ وہ کیا کمارہے ہیں، اور کیا خرچ کررہے ہیں اور اگر وہ کچھ خریدتے ہیں تو قطعاً اس سے ناواقف ہوتے ہیں کہ اُن کی مالیت اس خریداری کے بار کو برداشت بھی کریگی یا نہیں؟ ہاں جب حساب کا وقت آتا ہے تب ان کو پتہ چلتا ہے کہ وہ قرض کے بار میں دب گئے ہیں، اور اُس سے گلو خلاصی بہت دشوار رہے اور اسی قبیل سے بیجا رفاہیت، اور خوش عیشی ہے یہ بھی انسان کو اکثر مقروض بنادیتی ہے، اصحابِ ثروت ونعمت ہر وقت اسی فکر میں گذارتے ہیں کہ چاہے طاقت نہ ہو مگر ہر قسم کی نعمت مہیا ہونی چاہیئے، اور ہمہ وقت اسی لالچ میں بسر کرتے ہیں کہ زندگی کے ہر ایک مرحلہ میں لذت ونعمت فراواں ہو، اور ہر طریقہ سے سرور وکیف حاصل ہو، اور وہ بالکل مجبور رہتے ہیں کہ اپنی خواہشوں پر ضبط وکنٹرول کریں، اور آخر کار مقروض ہوکر رہ جاتے ہیں۔

اس لئے ازبس ضروری ہے کہ ہم خود کو اس کا عادی بنائیں کہ لذتوں اور نعمتوں کے حصول میں اسراف اور فضول خرچی نہ برتیں، اور عیش میں توسط اور میانہ روی کو پسندیدہ سمجھیں۔

والنفس راغبۃ اذا رغبتہا   واذا تُرد الی قلیل تقنع

نفس کی خواہشات اگر بڑھانا چاہو تو بڑھتی جائینگی اور اگر اسکو تھوڑے کا عادی بناؤ گے تو وہ قناعت پر راضی ہوجائے گا۔

اسی طرح کبھی تکبر وشیخی اور حیثیت سے زیادہ نمائش کا شوق، انسان کو قرض پر آمادہ کردیتے ہیں، اور یہ ایک قسم کا عملی جھونٹ ہے جس سے بچنا ہمارا اولین

فرض ہے۔

جوا قرض کے اہم اسباب میں سے ایک سبب "قمار" اور "جوا" ہے اور اس کے نقصانات اور مضرتوں کے لئے اُن مشاہدات اور تجربات کے علاوہ کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے جو صبح سے شام تک ہمارے سامنے ہیں کہ اس کی بدولت ہزاروں آباد مکان تباہ و برباد ہو گئے۔ اور متمول خاندان، پیسہ پیسہ کو محتاج ہو گئے، اور بڑے بڑے ذی وجاہت لوگوں کی عزت و آبرو خاک میں مل گئی، اور اس پر طرہ یہ کہ قمار بازوں کی "عملی زندگی" اس درجہ تباہ و برباد ہو جاتی ہے کہ پھر وہ کسی کام کو حسن و خوبی کے ساتھ کرنے کے قابل ہی نہیں رہتے۔

اور جو شخص اس "اُمید" میں ہے کہ اُس کو ایک "کھیل" سے بے شمار دولت حاصل ہو جائے، اور وہ اُس تکلیف، اور محنت شاقہ سے گھبراتا ہے جو صحیح اصول کے ذریعہ تجارت میں برداشت کی جاتی اور اس سے قلیل نفع پیدا کیا جاتا ہے، تو اس کو یہ سوچنا چاہئے کہ "جوے کی یہ دولت" دوسرے چند انسانوں کو "برباد" کر کے حاصل ہوتی ہے، اور جماعت کی ہلاکت پر وہ اپنی تعمیر کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ "مذہب" نے اس طریقہ کو ناپسند کیا، اور اس پر نفرت ظاہر کی ہے اور اسی لئے اس قسم کے "کاروبار" کو حلال نہیں کیا گیا، کیونکہ ایک "اجیر" (مزدور) اپنے کام کی اس لئے "اُجرت" لیتا ہے کہ وہ اُس کے عوض میں "موجر" (کام لینے والے) کو اپنی "محنت" سے فائدہ پہنچاتا ہے، اور بیع کرنے والا "خریدار" کو نقد کے عوض "چیز" دیتا ہے اور اسی طرح ان دونوں کے درمیان "لینا" "دینا" ہوتا ہے، لیکن "جوا" اور "قمار" میں ایک شخص کو خالص نقصان پہنچا کر دوسرے

کو نفع پہنچتا ہے، اور جس قدر اُس کو نقصان ہوتا ہے، اُسی مقدار میں دوسرے کو نفع حاصل ہوتا ہے۔ اور "قمار باز" کی یہ سعی ہوتی ہے کہ دوسرے کو تباہ و برباد کر دے پس اس سے جو اخلاقی نقصان پہنچتا اور جماعتی نظام تباہ و برباد ہوتا ہے وہ محتاج بیان نہیں

قرآن عزیز میں اس کی حرمت کا جو قانون ہے اس میں اس عملِ شنیع کو اسی لئے کارِ شیطان بتایا گیا ہے۔

انما الخمر والمیسر والانصاب	بلاشبہ شراب اور جوا، اور بت اور پانسے
والازلام رجس من عمل الشیطان	یہ سب گندہ کارِ شیطان میں سے ہیں سو
فاجتنبوہ (مائدہ)	تم کو چاہیئے کہ اس کے پاس تک نہ پھٹکو۔

وقت کی حفاظت

"وقت" مال ہی کی طرح "پونجی" ہے اس لئے دونوں میں "میانہ روی" اور "تدبیرِ استعمال" ضروری بات ہے، اور مال کو تو "جمع" اور "ذخیرہ" بھی کر سکتے ہیں لیکن "وقت" اور "زمانہ" کے لئے یہ بھی ممکن نہیں،

زمانہ اور وقت کی قدر و قیمت کسی طرح بیش قیمت مال سے کم نہیں ہے، دونوں کی قدر و قیمت کا مدار اُس کا برمحل خرچ، اور اچھے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ بخیل جو اپنے مال کو "قوت لایموت" سے زیادہ خرچ نہیں کرتا در اصل "فقیر" ہے یا اُس جیسا ہے جس کے پاس "کھوٹی پونجی" ہو۔ اسی طرح جو شخص اپنے وقت کو اپنی اور اپنی جماعت کی سعادت و بہبود" میں خرچ نہ کرے اُس کی عمر بھی ایک "کھوٹی پونجی" ہے۔

بلاشبہ ہم ایک محدود زندگی رکھتے ہیں، لیل و نہار کا یہ چکر ایک خاص نظم سے جاری ہے اور ایک کا دوسرے سے ٹکرا جانا ناممکن ہے، پھر زندگی بھی چند حصوں پر تقسیم ہے بچپن، جوانی ادھیڑ، بڑھاپا اور ہر حصہ اپنا خاص عمل رکھتا ہے جو دوسرے حصہ میں غیر مناسب ہے، جیسا کہ بے وقت زراعت نہیں ہوسکتی، یا غیر وقت میں نامناسب ہے، اور پھر زندگی چند روزہ ہے اور جب موت کا وقت آجائے گا تو پھر اس سے مفر کہاں؟ اور گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں، بچپن گیا تو اب کہاں؛ جوانی ختم ہوگئی تو یہ بہار گئی۔

پس جبکہ یہ "محدود" شے ہے اور اس میں کی زیادتی ممکن نہیں، اور اسکی قدر و قیمت حسن استعمال پر موقوف، تو از بس ضروری ہے کہ ہم اس کی پوری طرح حفاظت کریں، اور اس کو بہتر سے بہتر طریقہ پر استعمال کریں۔

اور "وقت" کی حفاظت، اور اس سے نفع کی صورت، ایک طریقہ کے سوا اور کسی طرح ممکن نہیں۔ اور وہ یہ کہ زندگی کا مقصدِ وحید صرف "پسندیدہ اخلاق" ہوں اور پھر اس کے لئے زندگی کے تمام "وقت" کو صرف کردیا جائے۔ اسلئے کہ انسان کے ضیاعِ وقت کے دو اسباب ہوتے ہیں ایک یہ کہ انسان کی کوئی غرض و غایت نہ ہو جس کیلئے وہ سعی کرے، حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ارشادِ گرامی ہے۔

میں اس بات کو بہت معیوب سمجھتا ہوں کہ تم میں سے کوئی لایعنی زندگی بسر کرے نہ دنیا کے لئے کوئی عمل کرے نہ آخرت کے لئے۔

لہذا اس پڑھنے والے کا وقت کس قدر ضائع ہے جو ہاتھ میں تو کتاب لئے ہوئے ہے اور اس کے سامنے کوئی معین غرض نہیں ہے، مثلاً کوئی "خاص موضوع" یا کسی خاص مسئلہ کی تحقیق"، اور اس آدمی کو کس قدر تکلیف ہوتی ہے جو چل رہا ہے اور نہیں جانتا کہ

اُس کے سفر کی غرض و غایت کیا ہے؟ کبھی ایک سڑک سے دوسری سڑک پر چل نکلا اور کبھی ایک دکان سے دوسری دکان کی طرف رُخ کر دیا۔

اور اگر انسان کے سامنے غایت و غرض متعین ہوتی ہے تو وہ تھوڑے سے وقت میں زیادہ سے زیادہ کام کر لیتا ہے، اور انسان کو سیدھی راہ پر لگا دیتا ہے۔

اور اگر اُس کے سامنے متعدد امور ایک دوسرے کے مقابل آ جائیں تو سوچ کر اُن کا انتخاب کر لینا چاہیئے جو اُس کی "غرض" کے لئے مفید ہوں، اور جو اُس سے جوڑ نہ کھاتے ہوں اُن سے بچنا چاہیئے۔

اور جو لوگ اپنی غرض کو متعین نہیں کرتے تو اُن پر "وقت" اس طرح گذر جاتا ہے جس طرح "اینٹ پتھر" پر ورایسے اشخاص سے کوئی بہتر کام یا عظیم الشان کام شاید ہی انجام پاتا ہو۔ بے مقصد انسان کی مثال اُس کشتی کی سی ہے جو بغیر کسی سبب کے موجوں میں تھپیڑے کھاتی پھرتی ہے۔

اور یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جو کثیر الاشغال ہوتے ہیں اُن کے وقت میں بھی وسعت و برکت ہوتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے سامنے مقصد ہوتا ہے اور وہ اپنے وقت کو تردد وانتشار میں نہیں گذارتے، اور وہ محل اور موقع کے ہاتھوں میں گیند کی طرح نہیں ہوتے کہ جس طرح وہ چاہیں اُن کے ساتھ کھیلیں بلکہ وہ اپنے لئے خود اسباب و مواقع پیدا کرتے، اور اپنی زندگی کی اغراض کے مطابق اُن میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

(۲) انسان کے ضیاعِ وقت کی دوسری شکل یہ ہے کہ اُس کے سامنے غرض و غایت تو معیّن ہے لیکن وہ اس مقصد کے حق میں مخلص اور سچا نہیں ہے، اس لئے نہ

اُس تک پہنچنے کے لئے ٹھیک جدوجہد کرتا ہے اور نہ ایسے کام کو انجام دیتا ہے جو اُسکے مقصد کے مطابق ہوں۔

غرض کا متعین نہ ہونا اور مقصد کو حق میں مخلص نہ ہونا، یہی وہ دو چور ہیں جو وقت کی چوری کرتے، اور اُس کے فائدہ کو برباد کرتے ہیں۔

اور ان دونوں دشمنوں کے وجود سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ "فرضِ منصبی میں تاخیر، اور عمل کے لئے جو محدود وقت ہے اُس کی حفاظت سے بے پرواہی"۔ اور پیہم جدوجہد سے بیزاری ہیں، پس ابتداءِ معین سے چند منٹ کی تاخیر کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ عمل کے وقت میں سے اُس قدر منٹ ضائع کر دیے گئے۔

اور اس کے دو نتیجے ظاہر ہوں گے: یا تو کام میں جلد بازی کرنا پڑیگی، اور سوچ بچار کو چھوڑنا پڑے گا تاکہ ضائع شدہ وقت کی تلافی ہو سکے اور یا پھر اُن اوقات پر، "جو کہ دوسرے فرائض کے لئے مقرر ہیں"، دست درازی کرنی ہوگی۔ اور اس ضمن میں کسی کام کو اُس کے اپنے وقت سے ٹال کر کرنا بھی آجاتا ہے، پس ٹالا ہوا کام اوّل تو ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اُس عمدگی، اور استواری کے ساتھ نہیں ہوتا جس طرح کہ اپنے وقت کے اندر ہو سکتا تھا۔

اور وقت کی حفاظت کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان مسلسل کام میں ہی مصروف رہے اور کسی وقت آرام نہ حاصل کرے، بلکہ مطالبہ یہ ہے کہ راحت و فراغت کے وقت کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ وہ عملی جدوجہد کے لئے زیادہ قوی اور تر و تازہ بنا دے۔ پس اگر راحت و فراغت کے وقت کو سُستی، اور کاہلی میں صرف کر دیا جائے تو اس طرح ہم اُس وقت سے نہ کوئی فائدہ اُٹھا سکتے ہیں، اور نہ عمل میں ہم کو اُس سے کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے، اس کے

برعکس اگر اس وقت کو تفریح، اور ورزشی دوڑ دھوپ، یا چلنے کی مشق میں صرف کیا جائے تو بلاشبہ یہ ہمارے عمل کی زندگی میں فائدہ مند ثابت ہوگا، اور اس ذریعہ سے ہم ایسی قوت و طاقت حاصل کرلیں گے کہ اُس سے اپنی غایت وغرض کے لئے خدمت لے سکیں، اور اسی کو "وقت کا تحفظ" اور "وقت کا اقتصاد" کہتے ہیں۔

زمانہ اور وقت انسان کے لئے ایک جنسِ خام کی طرح ہے جیسا کہ خام لکڑی "بڑھئی" کے ہاتھ میں یا خام لوہا "لوہار" کے ہاتھ میں! ان میں سے ہر ایک کاریگر مختار ہے کہ اپنی جدو جہد کے ساتھ لکڑی اور لوہے سے "عمدہ اشیاء" تیار کرے یا اُن کو بیکار چھوڑ کر برباد کردے۔

اور اس اصول پر کہ زندگی کی "قدر و قیمت کا پہچاننا" لوازمات انسانیت سے ہے۔ ہم پر فرض ہے کہ اپنے اوقات کو ان امور میں صرف کریں جو ہمارے مقاصد سے مطابقت رکھتے ہوں۔

اور وقت سے فائدہ اُٹھانے میں جو شے "غرض و غایت کے تعین کے بعد مدد دے سکتی ہے" وہ حسب ذیل دو باتوں کا صحیح علم ہے۔

(۱) ہم عمل کو کس طرح شروع کریں۔؟

(۲) اور کس طرح اس میں لگے رہیں کہ اُس کو پورا کردیں۔؟

شاید اس سے زیادہ دشوار کوئی بات نہ ہو کہ انسان یہ معلوم کرے کہ وہ اپنے عمل کو کس طرح شروع کرے اسی لئے اُسکے وقت کا ایک بڑا حصہ اسی کے سوچنے میں گذر جاتا ہے، اکثر طلبہ کو یہ پیش آتا ہے کہ جب وہ اپنے اسباق کا دور کرنا چاہتے ہیں تو سوچتے رہتے ہیں کہ کس طرح شروع کریں، وہ سوچتے ہیں کہ سب سے پہلے ریاضی کے مسئلہ کو شروع کریں اور پھر جب وہ مشکل نظر آتا ہے تو اور کسی مضمون کو شروع کرتے ہیں اور اس طرح ایک کافی عرصہ لگا دیتے ہیں اس میں اس قدر اور اضافہ کر لیجئے کہ کسی شے کی ابتداء عادۃً اس لئے دشوار ہوتی ہے

کہ ابھی مشق کی نوبت نہ آئی ہوتی، یا اس لئے یک لخت "لذیذ آرام" سے محنت طلب عمل کی جانب منتقل ہونا پڑتا ہے۔

بہر حال جو شخص ان ہر دو امور کو جس قدر جلد حل کر لیتا ہے اُسی قدر وہ اپنے قیمتی وقت سے زیادہ فائدہ اُٹھالیتا ہے۔

پہلی بات کا علاج اس بات کا علاج "کہ کس طرح شروع کرے؟" یہ ہو کہ عمل سے پہلے سوچے کہ زیر بحث چیزوں میں کس چیز کو "شروع کرنے میں" زیادہ اہمیت ہے، اور اُس کی ترجیح کے اسباب کا مطالعہ کرے پھر جس شے کو اُس کے بعد ہونا چاہئے حسبِ مراتب اُن کے درمیان ترتیب قائم کرتا جائے اس کے بعد عمل کے لئے ایسا پختہ ارادہ کرے جس میں تردد کا ادنیٰ سا بھی شائبہ باقی نہ رہے، اور جب دشواریاں اُس کے مقابلہ میں آئیں تو نفس اتنا مضبوط رہے کہ اس "ارادہ" میں ادنیٰ سا بھی تغیر پیدا نہ ہو سکے،

اور اگر اُس کو کبھی یہ خطرہ پیش آئے کہ "کام کا شروع کرنا" اس کے لئے بہت دشوار ہے اور اُس کا نفس دشواریوں کے مقابلہ میں ثابت نہ رہ سکے گا، تو اس کے لئے مفید نسخہ یہ ہو کہ وہ ایسی کتاب کا ایک باب مطالعہ کرے جو اُس کو عمل پر بہادر بناتا، اور سعی عمل کے لئے مردِ میدان بننے کی ترغیب دیتا ہو، یا ایسے اشعار پڑھے جو جد وجہد پر آمادہ کرتے، اور قلب میں سرور و نشاط پیدا کر کے عمل کے لئے شجاع بناتے ہوں، یا اپنے ذہن میں ایسا نقشہ کھینچے جو اُس کے سامنے سستی اور چستی کے نتائج و انجام کو پیش کرتا ہو، یا ایسے "بہادر" اشخاص اور نمایاں ہستیوں کے واقعات کو یاد کرے جنھوں نے سعیِ پیہم اور عملِ مسلسل کے ذریعہ بڑے بڑے کارِ نمایاں انجام دیئے ہوں، اور جن کی زندگیاں "کمالات کا مرکز" ثابت ہوئی ہوں،

انسان کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جب کسی کام کو شروع کرے تو پوری توجہ و انہماک

سے اُس کو انجام دے، اور شور و ہنگاموں کے مقامات سے دور ایسی جگہ رہے جہاں ایسے مناظر نہ ہوں جو اُس کے کام سے بے پرواہ کردیں، اور نہ اُن میں ایسی دلچسپیاں ہوں جو اُس کے عمل میں رکاوٹ کا باعث ہوں۔

دوسری بات کا علاج پس اگر اُس نے اس طرح کام شروع کردیا تو اُس نے کامیابی کا ایک کافی حصہ طے کرلیا، اس کے بعد اس کا فرض ہے کہ اُس میں لگا رہے، اور عزم قوی اور مضبوط ارادہ کے ساتھ لگا رہے۔ اور انسان اُس عمل کے لئے "باہمت" رہتا ہے جو اُس کے نفس کے ساتھ مطابق، اور اُس کے قلب کے رجحانات کے موافق ہو، یعنی اُس میں اُسکے کرنے کے لئے استعداد و رجحانِ طبع موجود ہو، اور اُس کو سودمند سمجھتا، اور اُس سے محظوظ ہوتا ہو کیونکہ اکثر "ناکامی" اور "ملال" کے اسباب "عمل" کے اس "غلط انتخاب" ہی کی بدولت پیش آتے ہیں۔

فراغت کے اوقات اپنے "خالی" اور "فارغ" وقت کا عمدہ استعمال بھی زندگی کے اُن اہم مسائل میں سے ہے جس کی طرف توجہ اور فکر و غور کی ضرورت ہے، اس لئے کہ اس عدم توجہ کی بنا پر ہماری عمر کا اکثر حصہ یونہی برباد جاتا ہے، اور ہم کو یہ نہیں معلوم ہوتا کہ فراغت کے اوقات کو کس طرح گزاریں۔

لڑکے عموماً اُس وقت کو "گلی کوچوں" اور "بازاروں" میں گھوم پھر کر گنوا دیتے ہیں، جوان اور بوڑھے قہوہ، یا چائے نوشی، کے اُن مقامات میں گذار دیتے ہیں جہاں نہ صاف ہوا کا گذر، نہ خوشگوار منظر، اور نہ کوئی بدنی یا عقلی ورزش کا سامان میسر اُن کا بہت زیادہ وقت لاطائل باتوں، اور غیر مفید کھیلوں میں ختم ہوجاتا ہے گویا اس طرح "وقت کو برباد" کرنا مقصود ہوتا ہے، حالانکہ "کام" کے اوقات پر اس کا بہت بُرا اثر پڑتا ہے، اس لئے کہ جو

شخص اپنی تفریح کی زندگی سے ناآشنا ہے وہ "کام کی زندگی" سے بھی بے بہرہ ہی رہتا ہے

یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اس "بربادی اوقات کا سب سے بڑا سبب غالبًا "قوم" اور "حکومت" کا عدم تعاون اور غفلت ہے کہ انھوں نے مختلف "محلوں" میں جسمانی ورزشوں کے لئے مجلسیں قائم نہیں کیں، پس اکثر محلوں اور قبیلوں میں "پارک" یا "اخلاقی سوسائٹی" نہیں پائی جاتیں جن میں وہ تفریحی مشاغل کرسکیں۔ اس لئے اُن کے سامنے "سڑک" اور "قہوہ خانہ" کے علاوہ دوسرا کوئی منظر ہی نہیں ہے۔

"حکومت" اور "قوم" کا بہت بڑا فرض ہے کہ وہ افرادِ قوم کے لئے "تفریحی اخلاقی مجالس" "باغات و پارک" "مکاتب و مدارس" اور "لائبریریاں" ہر محلہ اور ہر "قبیلہ" میں قائم کرے۔

یہ بات کبھی فراموش نہ کرنی چاہیئے کہ "قوم" میں جہالت' اور صحیح تربیت کا فقدان، اُس کے ذوق کو خراب اور تباہ کر دیا کرتے ہیں، اور یہی سبب ہے کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ ایک "محلہ" یا "شہر" میں قہوہ خانہ، باغ، پارک، لائبریری، تفریح گاہ سب موجود ہیں مگر اس کے باوجود صرف "قہوہ خانہ" "ہوٹل" یا سینما جیسے فضول مقامات زائرین سے آباد ہیں اور باقی تمام مقامات خالی ہیں یا اُن میں خال خال آدمی نظر آتے ہیں۔

اس کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ہماری گھریلو زندگی اس قدر خراب ہوگئی ہے کہ مردوں کو گھر کے نام سے وحشت ہوتی ہے اور وہ وقت گذارنے کے لئے یونہی پڑے پھرتے ہیں۔ حالانکہ عام مجالس کے مقابلہ میں کہ جہاں وہ وقت گذارتے ہیں، باعزت اور ہر طرح قابل احترام یہی "گھر کی زندگی" ہے۔ اور اس گھریلو زندگی کی خرابی کا بڑا سبب "افلاس و فقیری" اور زن و شو کے باہمی حقوق' اور دینی و دنیوی علوم سے جہالت ہے۔ ان ہی دونوں قسم کی جہالت نے

اس پاک زندگی کو تباہ و برباد کر دیا ہے۔

فرصت کے اوقات کو کس طرح گذارے؟

(۱) سب سے پہلی چیز، جس میں فرصت کا وقت گذارنا چاہئے کھلی فضا، صاف ہوا، میں مختلف قسم کی ورزشی تفریحیں ہیں اس لئے کہ یہ تندرستی کو بڑھاتیں، نفسِ انسانی کو تر و تازہ بناتیں، اور اُس کو "عمل" کا شائق کرتی ہیں۔

(۲) کتاب۔ فرصت کے بعض اوقات میں "کتاب" بھی انسان کے لئے ایک عمدہ ریاضت ہے، اور اس میں مزدور، نوکر پیشہ، طبیب، اور مہندس وغیرہ سب برابر ہیں، کتاب ایک بہترین دوست اور رفیق ہے اس لئے ازبس ضروری ہے کہ ہر "محلہ" میں کتب خانہ اور "لائبریری" ہونا چاہئے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ہم یہ سیکھیں کہ "کتاب کا مطالعہ" کس طرح کرنا چاہئے کیونکہ اس کے سیکھے بغیر کتاب پڑھنے کا فائدہ ضائع ہو جاتا ہے، اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہم کتاب کے پسند کرنے میں فکر و سوچ سے کام لیں یا کسی صائب الرائے کی رہنمائی حاصل کریں، پس جب اس مرحلہ کو پورا کرلیں اور اُس کو پڑھنا شروع کر دیں تو اب ہم کو اُسے چھوڑنا نہ چاہئے، اور مشکلات اور تھکن کی پرواہ کئے بغیر اُس کے مطالعہ میں مصروف رہنا چاہئے حتیٰ کہ ہم اس کو ختم کرلیں۔

اور ایک صفحہ سے اُس وقت تک دوسرے صفحہ کی طرف متوجہ نہیں ہونا چاہئے جب تک کہ ہم اُس کے مضمون کو دل نشین نہ کرلیں، اور ہماری عقل اُس کو ہضم کر کے اپنی ملک نہ بنالے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

> تم کو علم کا نگہبان اور اُس کے لئے صاحبِ عقل و فہم ہونا چاہئے محض ناقل و راوی نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ علم کا ہر ایک دانا و فہمیدہ تو راوی بھی بن سکتا ہے لیکن ہر ایک راوی

و ناقل اُس روایت کے فہم و معنیٰ کا حامل نہیں ہو سکتا۔

اور ایک دانا کا مشہور قول ہے کہ

علم اُس وقت تک اپنا ایک حصّہ بھی کسی کو عطا نہیں کرتا جب تک حاصل کرنے والا اپنا سب کچھ اُس کے حاصل کرنے میں قربان نہ کر دے۔

اور رسکن کہتا ہے۔

کبھی تم انگلستان کے تمام کتب خانوں کو پڑھ ڈالو گے مگر اس کے بعد جیسے تھے ویسے ہی رہو گے گویا کچھ پڑھا ہی نہیں لیکن اگر دس صفحات بھی غور سے کسی اچھی کتاب سے پڑھ لوگے تو کسی نہ کسی درجہ میں "متعلم" کہلا سکو گے۔

اور "جون لوک" کا قول ہے۔

زیادہ پڑھنا مفید نہیں ہے، بلکہ پڑھے ہوئے کو سمجھ کر عقل بڑھانا اصل شے ہے بس جو کچھ ہم پڑھتے ہیں اُس میں فکر و غور، اُسکو ہمارے نفس کا جزو بنا دیتے ہیں۔ ہماری فطرت بھی اِسی کی متقاضی ہے کہ ہم نظر و فکر سے کام لیں اور یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اپنے نفس کو زیادہ معلومات سے ثقیل کر کے بے مزہ بنا دیں اس لئے کہ جو چیز ہم چبا نہ سکیں اور ہضم نہ کر سکیں، وہ ہماری غذا نہیں بن سکتی اور نہ وہ ہماری قوت کا باعث ہو سکتی ہے

(۳) اخبارات و رسائل۔ فرصت کا کچھ وقت اخبارات کے مطالعہ میں صرف ہونا چاہئے اور یہ صرفِ اوقات کے ابواب میں سے ایک بہتر "باب" ہے۔ "اخبارات" افکار و حوادث سے مطلع کرتے، اور عقل و شعور میں تیزی پیدا کرتے ہیں، اُن ہی کی بدولت انسان روزمرہ کی زندگی پر عبور کرتا اور اپنے گرد و پیش سے باخبر رہتا ہے تاہم اُن کا اس قدر عاشق نہ ہونا چاہئے کہ اُن کے مطالعہ میں دوسرے فرائض سے بھی غافل ہو جائے۔

(۵) اوقاتِ فرصت میں دوسری مشغولیتوں کے علاوہ ایک بہترین مشغلہ یہ ہے کہ انسان کسی مفید کام کا "عاشق" و "شیدائی بن جائے، مثلاً پرندوں کی تربیت، درختوں اور پھولوں کی تربیت، مختلف زمانوں کے آثار کی تفتیش، اور اُن میں سے ایک دوسرے کے درمیان جوڑ لگانے کی کوشش، اس لئے کہ ان مشاغل میں بہت لذت آتی ہے اور ان کا فائدہ بھی بہت زیادہ ہے۔

فرصت کی گھڑیوں کی سب سے زیادہ بربادی "قہوہ خانوں"، "عام محفلوں" اور "مجلسوں" میں وقت گذارنا ہے۔ دن میں اگر ایک گھڑی بھی کسی نے ان بیکار مقامات میں گذار دی بلاشبہ اُس نے سال کے پندرہ روز و شب برباد کر دیئے۔ گویا دس سال میں پانچ مہینے ضائع کر دیئے۔ اور یہ مدت کسی زبان کے جدید لغت یا علم کی معرفت، یا علم کے حصۂ وافر کو حاصل کرنے کے لئے کافی و وافی ہے، تو اب ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو روزانہ دو یا تین گھنٹے یا اس سے زیادہ وقت ان ہر دو لایعنی مشاغل میں صرف کرتے اور عمرِ عزیز کو ضائع کرتے ہیں۔

اخلاقی امراض اور اُن کا علاج

انسان کبھی اپنے نفس کی تکمیل و طہارت کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اور کبھی بُرائیوں، گناہوں، اور خباثتوں میں نفس کو ملوث کرتا ہے، پہلے مسئلہ پر تو گذشتہ صفحات میں کافی وافی کلام ہو چکا، اب ذیل میں دوسرے مسئلہ پر بھی کچھ لکھنا ضروری ہے۔

انسان، اکثر اس لئے گناہ پر آمادہ ہوتا ہے کہ وہ جس دنیا میں سانس لے رہا، اور زندگی بسر کر رہا ہے۔ اُس کے حق میں وہ نہایت تنگ نظر ہوتا ہے، اور اپنی ذات اور اپنے قریبی متعلقین کے ظاہری مفاد کے علاوہ اُس کی نگاہ اور کچھ نہیں دیکھتی، اور جب وہ یہ سمجھتا ہے کہ "گناہ" کرنے میں اُس کا یا اُس کے متعلقین کا فائدہ ہے تو پھر وہ اُس کو کر گزرتا ہے۔ اور اُس کی نظر میں اُس وقت اتنی وسعت پیدا نہیں ہوتی کہ اُس نے جس شخص کی چوری کی ہے اُس کا، اُس کے خاندان، اور قوم کا اس سے کس قدر نقصان ہوا، اور اُنکو کتنی مضرت پہنچی؟

گاہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ "جرم" کرتے وقت تو انسان تنگ نظر ہوتا، اور اس لئے اُس کو کر بیٹھتا ہے، لیکن فوراً بعد اُس کی نگاہ میں وسعت پیدا ہو جاتی، اور وہ اس "جرم" کے اثراتِ بد کو محسوس کرنے لگتا ہے، اور پھر اُس پر انتہائی ندامت طاری ہو جاتی ہے۔

"گناہ" اور "جرم" کا سب سے بھیانک اور تاریک پہلو یہ ہو کہ انسان اپنی تنگ نظری اور انجام سے غفلت کی وجہ سے اُس کو ایک "لذت" سمجھتے ہوئے کر گذرتا ہے حالانکہ وسعتِ نظر کے بعد خود اُس کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ یہ خود اُس کی ذات کی تباہی کا باعث ہے۔

تنگ نظری ایسی ناپاک شے ہے کہ وہ ہمیشہ انسان کو یہ دکھاتی ہے کہ اُس کی اور اُسکی قوم کی مصلحت آپس میں متناقض اور مخالف ہیں اور اس لئے وہ "جرم" کا ارتکاب کرتا ہے

اور جو شخص وسیع النظر ہوتا ہے وہ ہمیشہ قوم کی مصلحت کو اپنی مصلحت، اور قوم کی مضرت کو اپنی مضرت سمجھتا ہے۔

اس مرض کا علاج یہ ہے کہ انسان زیادہ سے زیادہ وسیع النظر بنے اور وسیع النظر بننے کا بہترین طریقہ "خُلق" کی بحث میں بیان ہو چکا ہے۔

کبھی بعض "برائیاں" مصلحینِ قوم، اور زبردست کیرکٹر رکھنے والوں سے بھی صادر ہو جاتی ہیں، اور اکثر اوقات اسکا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُن کی "نظر" اصلاحِ قوم کی مختلف اطراف میں سے صرف ایک جانب ہی میں "محدود" ہو جاتی ہے اور وہ اصلاح کی دوسری جہات سے بالکل "غافل" ہو جاتے ہیں، مثلاً سقراط کی مثال اس کی بہترین مثال ہے کہ اُس کو قوم کی اصلاح اور فلاح میں اس قدر انہماک، اور مشغولیت رہی کہ وہ اپنے "اصلاحِ بیت"، اور گھریلو زندگی کی بہتری" سے بالکل غافل ہو گیا۔ اور اسی لئے ایک جانب وہ قوم و ملک کا بہترین "مصلح" ثابت ہوا اور دوسری طرف "اپنی خانگی زندگی" کی تباہی کا باعث بنا۔ اسی طرح اور بھی بڑے بڑے رہنمایانِ قوم کی زندگی میں اس قسم کی غلطیاں اور خامیاں نظر آتی ہیں[۱]۔

گر ہمارا فرض ہے کہ جب اُن کی زندگی کا مطالعہ کریں تو فقط اُن کی غلطیوں اور لغزشوں ہی پر نظر کر کے کوئی فیصلہ صادر نہ کر دیا کریں بلکہ اُن کی خامیوں، اور کمالات، دونوں کو ایک ساتھ سامنے رکھ کر اُن کے متعلق کوئی رائے قائم کریں اور یہ بھی فرض ہے کہ اُس قانون کو بھی ایسے وقت فراموش نہ کریں جو ہم نے سابق بحث میں بیان کیا ہے "کہ عمل کے اسباب پر نظر رکھنا ضروری ہے" یعنی کبھی دو شخصوں سے ایک ہی قسم کے دو عمل صادر ہوتے ہیں، مگر دونوں کے

---

[۱] انبیاءِ مرسلین کی اصلاحی زندگی ان خامیوں سے قطعاً پاک ہوتی ہے اور اسی لئے وہ مصلحین (ریفارمر) کی صنف سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اور یہ اسلئے کہ خدا کی جانب سے اُمت کے تمام شعبہ ہائے زندگی کیلئے پیغامبر اور مصلح بنکر آتے ہیں ۱۲

کے صدور کے اسباب و براعث جدا جدا ہوتے ہیں ایک کا باعث "پاک" ہوتا ہے اور دوسرے کا "خبیث" لہذا ہم ان دونوں اشخاص کے ایک ہی قسم کے عمل پر یکساں حکم نہیں لگا سکتے۔ مثلاً دو شخص عبادتِ الٰہی میں مصروف یا خدمتِ خلق میں مشغول ہیں لیکن ایک کا مقصد رضائے الٰہی ہے اور دوسرے کا طلبِ شہرت اور ریا و نمود۔ تو باتفاق ایک کی عبادت کو "خیر" کہا جائیگا اور دوسرے کی عبادت کو "شر"

جرائم و گناہ | علماءِ اخلاق، انسان کی باطنی نیتوں، اور اس عمل کے مقصد و غرض سے بھی اسی طرح بحث کرتے ہیں جس طرح اُس کے عملِ خارجی سے بحث کرتے ہیں۔

اس لئے علم الاخلاق میں ان دونوں پر حاوی ہے یعنی وہ نفسی صفات سے بھی بحث کرتا ہے، اور نیت سے بھی، خواہ اس نیت پر خارج میں کوئی عمل مترتب ہو یا نہ ہو۔

اور "اخلاق" جس عمل کو بھی بُرا سمجھے خواہ وہ عملِ خارجی ہو یا باطنی وہ "گناہ" ہے لیکن اُس کو اُس وقت تک "جرم" نہیں کہیں گے جب تک کہ وہ ایسا خارجی عمل نہ ہو جس سے مذہبی یا شہری و ملکی قانون نے منع کیا ہو اور اُس کے مرتکب کیلئے سزا مقرر کی ہو اس لئے گناہ "جریمہ" سے عام ہے۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ بعض اسباب کی بنا پر شہری اور ملکی قانون نے ہر "گناہ" کو اپنے اختیارات میں نہیں لیا ——— ان میں سے اہم اسباب حسب ذیل ہیں۔

(۱) بہت سے "گناہ" ایسے ہیں جن کا قانون کے دائرہ میں آنا کسی طرح بھی صحیح اور درست نہیں ہے۔ مثلاً احسان فراموشی، رحم و شفقت سے بے اعتنائی وغیرہ تو اگر ان اعمال پر بھی "سزا کا قانون" مقرر کیا جاتا تو ان کے مقابلہ میں جو "فضائل" ہیں وہ بے قیمت اور بے قدر ہو جاتے یعنی احسان شناسی اور رحم و شفقت جیسے فضائل اگر قانون کے خوف سے کئے جاتے تو اُن کی مطلق کوئی قدر نہ رہتی۔ ان کی قدر و قیمت تو صرف اس لئے ہے کہ ان اعمال کا باعث "قلب کا رجحان" ہے نہ کہ "ملکی قانون کا خوف"

(۲) بہت سے "گناہ" وہ ہیں جن کی تحدید ناممکن ہے اس لئے وہ نہ قانون کے دائرہ میں آسکتے ہیں اور نہ اُن کے لئے سزا کا کوئی معیار مقرر کیا جاسکتا ہے، مثلاً "عدم حسن سلوک" گناہ ہے لیکن لوگوں کی اپنی ثروت و دولت کے اعتبار سے مختلف اشخاص میں اُسکا معیار مختلف ہوتا ہے اور اس لئے نہ اُس کی مقدار کا معیار مقرر کیا جاسکتا ہے اور نہ اُس کے لئے "سزا" کی مقدار متعین کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح یہ تعین بھی ناممکن ہے کہ کس شخص کو احسان وحسن سلوک میں کیا مقدار خرچ کرنی ضروری ہے اور کس کس پر اور کس کس حالت میں خرچ کرنی ضروری ہے اس لئے کہ یہ سب امور، اشخاص اُن کی دولت، ان سے متعلق اخراجات اُن سے متعلق ضرورت مند افراد اور مقدار خرچ، کے اعتبار سے مختلف ہیں اور ان کے لئے کوئی ایک معیار مقرر کرنا ناممکن ہے۔

لہذا اس کا قانون ملکی کے دائرہ میں آنا محال ہے اور قانون کسی وقت یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ فلاں شخص اس وقت عدم حسن سلوک کا مرتکب ہے اور اس مقدار سزا کا مستوجب۔

(۳) ایسے بہت سے "گناہ" ہیں جن کے ارتکاب کا براہ راست تو اُس شخص پر اثر پڑتا ہی جو اس کا مرتکب ہی اور ضمنی طور سے اُسکا اثر جماعت پر بھی پڑتا ہی تو ایسے "گناہ" کو بھی اگر قانونی مداخلت میں لے لیا جائے تو پھر انسان کی ذاتی آزادی سلب ہو جائیگی اور پھر اسکی تحدید مشکل بنجائے

مثلاً ایک خادم قوم و ملت اپنی صحت اور تندرستی سے بے پرواہ ہے بلکہ ایسے اعمال کا مرتکب رہتا ہے کہ جو اُس کی بحالی صحت کے لئے دشمن ہیں تو ایسے اعمال پر ملکی قانون کی گرفت ناممکن اور محال ہے، اور اس لئے وہ "مجرم" نہیں کہلایا جاسکتا بلکہ اخلاقی قانون کی اصطلاح میں "گناہگار" کہلانے کا مستحق ہے۔

جرائم کا علاج | "جرم" کا علاج دو ہی طریقوں سے ہوسکتا ہے، ایک اجتماعی اصلاحات

کے ذریعہ سے انسداد۔ مثلاً نئے حالات کے پیش نظر جدید اصلاحات، تعلیم عام کا اجرار، نشہ آور مسکرات کا مقابلہ، خرافات کی روک تھام، اور ایسے تمام امور کا استیصال جو نوجوانوں میں بیہودگی اور نافرمانی پیدا کرنے کے باعث ہوں، یعنی تبلیغ و تعلیم کے ذریعہ سے بہتر سے بہتر طریقہ پر "جرائم کا انسداد"

دوسرے "سزا" کے ذریعہ سے انسداد۔ اس کے متعلق حسب ذیل امور قابلِ لحاظ ہیں

سزا جو "برائی" کی جاتی ہے اُس سے دو ضرر پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) ایک نقصان خود بُرائی کرنے والے کو پہنچتا ہے۔ یعنی نفس کی رسوائی، شرافت کی بربادی ضمیر کی ملامت، اور کئے پر ندامت، اس لئے کہ بُرائی کر گذرنے کے بعد انسان کی نظر میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور بُرے عمل کی بُرائی اُس پر روشن ہو جاتی ہے اور ایک انسان اپنے "وجدان" اور "مثلِ اعلیٰ" کی کیفیت کے مناسب اُس سے کم و بیش اذیت محسوس کرتا ہے، سو اگر اُس کا وجدان اور مثلِ اعلیٰ ذکی الحس اور تیز ہیں اور وہ کام "مثل اعلیٰ" کے اعتبار سے بہت گرا ہوا ہے تو اُس کو اپنے اس فعل سے سخت اذیت پہنچتی ہے، اور کبھی اس درجہ پریشان کر دیتی ہے کہ اُس کا حال دگرگوں ہو جاتا ہے، اعصاب پر لرزہ طاری ہو جاتا، اور انتہائی انقباض ہونے لگتا ہے، اور اس مصیبت سے خلاصی کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار اُس کو نظر نہیں آتا کہ وہ اس سے تائب ہو جائے۔ یعنی اپنے ارادہ کو بدلے، اور اپنی موجودہ حالت پر افسوس کرے، اور مصمم عزم کرے کہ آیندہ اپنے نفس کی ایسی حفاظت کریگا کہ وہ سابق حالت کو کبھی اختیار نہ کرنے پائے۔

البتہ اگر اس کا وجدان مٹ چکا ہے اور اُس کے ضمیر کی آواز مردہ ہو گئی ہے اور اُس کا "مثلِ اعلیٰ" فنا ہو چکا ہے تو پھر وہ بیشتر اپنے افعالِ بد سے نادم نہیں ہوتا، بلکہ ندامت ہمیشہ کیلئے

اُس سے کنارہ کش ہو جاتی ہے جیسا کہ۔ عادی مجرموں کا حال ہے۔

(۲) دوسرا ضرر جس کے ساتھ بُرائی کی گئی اُس کو اور جماعت کے تمام افراد کو پہنچتا ہے۔

زمانۂ قدیم میں لوگوں کا یہ خیال تھا کہ بُرائی کا اثر صرف اُسی شخص تک محدود رہتا ہے جس کے ساتھ بُرائی کی گئی ہے لیکن جب زمانہ ترقی کرتا گیا تو لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ بُرائی کا اثر صرف بُرائی کئے گئے شخص پر ہی نہیں پڑتا بلکہ اُس سے تمام جماعتی نظام متاثر ہوتا اور جماعت کے ہر فرد پر اُس کا اثر پڑتا ہے، مثلاً جب ایک "چور" چوری کرتا ہے تو وہ تمام شہریوں میں بے چینی پیدا کر دیتا، اور ہر ایک مالکِ شے کو گھبرا دیتا ہے، اور ساتھ ہی دلوں میں یہ خیال رونما کرتا ہے کہ اُس نے جس طرح چوری کی ہے اُسی طرح اُس سے اُس چیز کو چُرایا جا سکتا ہے اور اس طریقہ سے ایک عملِ بد کو رواج دیتا ہے۔ اور مزید برآں یہ کہ چوروں سے احتیاط کی تدابیر میں لوگوں کو بے چینی کے ساتھ مشغول ہونا اور اُس کے لئے مجبوراً جان و مال کو صرف کرنا پڑتا ہے یہی وجہ ہے کہ اب یہ قول مسلّم ہو گیا ہے کہ "جماعتی مصلحت انفرادی مصلحت پر مقدم ہے" اور اسی لئے حکومت اب جو سزائیں مقرر کرتی ہے وہ ہیئتِ اجتماعی کے لحاظ سے کرتی ہے اور جرائم کو اجتماعی نقصانات ہی کے اعتبار سے وزن کیا جاتا ہے[۵]۔

انسان کے ابتدائی دور میں مجرم کو "انتقام" کی غرض سے "سزا" دی جاتی تھی، اور یہی نظریہ صحیح سمجھا جاتا تھا لیکن اب ترقی کے بعد "سزاءِ جرم" میں حسبِ ذیل امور پیشِ نظر رکھے جاتے ہیں۔

(۱) لوگوں کو ارتکابِ جرائم سے روکنا، اس لئے کہ جب وہ دیکھیں گے کہ جرم کی پاداش

---

۵ اسلام نے "ولکم فی القصاص حیٰوۃ یا اولی الالباب" میں قصاص کی جو حکمت ساڑھے تیرہ سو برس پہلے بیان فرمائی ہے وہ اسی اجتماعی نظریہ کے تحفظ کے پیشِ نظر ہے۔

میں یہ سزا ملتی ہے تو وہ گھبرائینگے اور ارتکاب جرم کی جرأت نہ کرینگے۔

(۲) مجرم کو جرم پر ایسی سزا دینا جو اُس کے جُرم کے مناسب حال ہو، یعنی اُس کے جرم سی جماعت کو جس قسم کی تکلیف پہنچتی ہے انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ مجرم کو ایسی سزا دی جائے جس سے اُس کو اس قسم کی تکلیف و اذیت محسوس ہو جس قسم کی جماعت کو ہوئی ہے، کیونکہ اُس نے اپنے جرم سے باطل لذت حاصل کی تھی، اب یہی بہتر ہے کہ اس کو ایسی سزا ملے جو اُس کی اس لذت کو اُسی طرح کے الم و تکلیف سے بدل دے۔

(۳) مجرم کی اصلاح۔ اس زمانہ میں اس نظریہ کو بہت اہم سمجھا جاتا اور اس پر زیادہ توجہ کی جاتی ہے اور جیل خانوں سے متعلق اصلاحات اسی نظریہ کی اہمیت کے زیر اثر وجود پذیر ہوتی ہیں، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ مجرمین کو جرموں کی اقسام کے اعتبار سے مختلف گروہ میں تقسیم کیا جائے۔ اور پھر ہر ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے جُدا رکھا جائے مثلاً عادی مجرم ہمیشہ ابتدائی مجرموں سے جُدا رکھے جائیں تاکہ پہلے گروہ کا زہر دوسروں میں سرایت نہ کر سکے اور جیل خانوں میں ان کو صنعت و حرفت کی تعلیم دی جائے۔ تاکہ جب وہ باہر آئیں تو محتاجی اور مفلسی کی وجہ سے چوری پر آمادہ نہ ہوں، بلکہ اپنے حرفہ کے ذریعہ کما سکیں اور بُری عادت سے محفوظ رہیں، نیز جیل خانوں میں مذہبی و اخلاقی وعظ و نصائح کا انتظام کیا جائے، اور ایسی اصلاحات اختیار کی جائیں جن کے ذریعہ سے اُن کے نفس کی اصلاح و تہذیب اور مجرمانہ حرکات سے تنفر پیدا ہونے میں مدد ملے۔

اسلامی نظریہ | اس سلسلہ میں اگر اسلامی نقطۂ نظر کو بھی پیش کر دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

اسلام اس حقیقت کو تو تسلیم کرتا ہے کہ جن جرائم کی سزا "قید و بند" ہو بلا شبہ جیل، اور محبس میں ایسی اصلاحات کا نفاذ ضروری ہے جو مجرموں کو ایک عمدہ شہری بنانے میں مدد دیں، اور آئندہ زندگی میں جرائم سے محفوظ رکھنے میں اُس کے لئے اکسیر ثابت ہوں۔

لیکن وہ یہ نہیں مانتا کہ ہر جرم کی سزا صرف جیل ہی قرار دی جائے اور سزائے موت یا سخت سزا کو ظلم کہہ کر خارج کر دیا جائے۔

جو مفکرین یہ سمجھتے ہیں "کہ سزائے جرم صرف مجرم کے اصلاحِ حال کے لئے ہے اور مجرم ایک بیمار کی طرح ہے جس کا علاج جیل میں رکھ کر تربیت و اصلاح کے ذریعہ ہی سے کیا جائے"، وہ معاملہ کے صرف ایک پہلو کو دیکھتے اور دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حالانکہ مجرم کی اصلاحِ حال سے زیادہ جماعتی حقوق کی حفاظت، اور نظامِ اجتماعی کے مصالح کی فکر زیادہ لائق اور قابلِ لحاظ ہے۔

یوں تو سب ہی جرائم بداخلاقی کے اثرات ہیں تاہم مقابلۃً بعض ایسے خطرناک جرائم ہیں جو اجتماعی حقوق کی تباہی، افرادِ قوم کی عزت و مال کی ہلاکت کے باعث بنتے اور بداخلاقی کے مہلک جراثیم کی پیداوار کا سبب ہوتے ہیں

اس لئے ازبس ضروری ہے کہ اُن کے انسداد و استیصال کے لئے ایسی سخت سزائیں مقرر ہوں کہ جن کے نتیجہ میں اگرچہ ایک مجرم کی جان کا نقصان یا ضیاع ہی لازم آتا ہو مگر اس سے جماعتی حقوق کی حفاظت اور افرادِ ملت و قوم کے امن و اطمینان کے لئے تسلی بخش سامان مہیا ہو سکے، کیونکہ یہ مقدمہ تمام اہلِ عقل و نقل کے نزدیک مسلّم اور صحیح ہے کہ

جماعتی مصلحت، انفرادی مصلحت سے مقدم ہے

پس قتل، زنا اور ڈکیتی جیسے جرائم میں "قصاص" اور "تعزیری قتل" اور چوری جیسے مہلک جرم میں "قطع ید" جیسی سزائیں ظلم اور تشددِ بیجا نہیں ہیں بلکہ عین عدل و انصاف اور قرینِ حکمت و مصلحت ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ "جرائم" روحانی امراض ہیں اور مریض کا علاج ہونا چاہیے نہ کہ اس کی جان

کا خاتمہ۔ مگر اس حقیقت کو نظر انداز کر دینا بھی سخت غلطی ہے کہ کسی مریض کے ایسے اعضاء کا باقی رکھنا اور اُن کا علاج کرتے رہنا، جو فاسد مادہ کی وجہ سے تمام جسم کو زہر آلود کر کے تباہی کا باعث بن رہے ہوں، مریض کے ساتھ شفقت و رحمت کا معاملہ نہیں عداوت کا اظہار ہے۔

پس جبکہ ہر فرد، قوم و ملت، قومی و ملی جسم کا ایک عضو ہے تو اُس عضو کی اُن بیماریوں کا علاج، جو بداخلاقی میں مسموم حد تک نہ پہنچی ہوں، بلاشبہ مریض عضو کی اصلاح کے ذریعہ ہونا چاہیے لیکن اگر عضو قومی بداخلاقی کے مہلک بر ائیم میں مبتلا ہو گیا ہے تو پھر شفیق ڈاکٹر و طبیب وہی ہو جو اُس کو قوم و ملت کے جسم سے کاٹ کر پھینک دے تاکہ ایک عضو کی قربانی سے باقی تمام جسم صحیح و تندرست رہ سکے۔

مجرم کے اصلاحِ حال کو اہم سمجھ کر جماعتی اصلاح و تحفظِ حقوق کو نظر انداز کر دینے کی مہلک غلطی آج کے بعض مشہور سیاسی مفکرین تک سے اس لئے بھی ہوئی ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ میں عدم تشدد کو بطور ایک نصب العین[1] کے تسلیم کرتے ہیں مثلاً گاندھی جی ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> میں سزائے موت کو اہنسا (عدم تشدد) کے اصولوں کے خلاف سمجھتا ہوں جو شخص یہ سزا دیتا ہے وہ دوسرے کی زندگی لیتا ہے اہنسا کے اصول کے ماتحت قاتل کو جیل بھیجدیا جائیگا اور اُسے وہاں اپنی اصلاحِ حال کا موقعہ دیا جائے گا۔
>
> تمام جرائم ایک قسم کی بیماری ہی ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ اسی قسم کا سلوک کیا جائے گا
>
> (ترجمہ ہریجن ۲۹ اپریل ۱۹۴۶ء)

مگر یہ کس قدر فاحش غلطی ہے کہ ایک شخص کو سزائے موت سے اس لئے بچایا جاتا ہے کہ ہم اُس

---

[1] عدم تشدد بعض حالات میں ایک صحیح طریقِ کار ہے لیکن وہ نصب العین کسی حالت میں بھی نہیں ہے۔ (مولف)

جان لینے والے کی جان نہ لیں گے مگر اس کی قطعی پرواہ نہیں کی جاتی کہ اس طریقِ کار کی بدولت دوسرے جرائم پیشہ بیماروں کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ سزا کی اس نرمی کو دیکھ کر بیماری کو زیادہ پھیلائیں اور وبا کی شکل تک پہنچا دیں اور اس طرح بیشمار انسانوں کے قتل کا موجب بنیں۔

کیا یہ تاریخی حقیقت نہیں ہے کہ جن ممالکِ اسلامیہ میں اسلامی تعزیرات نافذ رہی ہیں وہاں قتل، ڈکیتی، اور زنا جیسی مہلک بیماریوں کا وجود ان ممالک کے مقابلہ میں "صفر" کی برابر رہا ہے۔ جہاں گاندھی جی کے خیال کے پیشِ نظر تمام جرائم میں نہ سہی مگر اکثر جرائم کی سزا میں صرف قید کی سزا دی جاتی ہے اور "اصلاحاتِ جیل کی شکل میں" ان کے لئے بہت سی آسانیاں مہیا ہیں۔

گذشتہ دور میں ایک باسلامی حکومت کی صحیح رپورٹ بتاتی ہے کہ نصف صدی میں وہاں قتل، زنا، اور چوری کے صرف دو یا تین کیس پیش آئے جبکہ وہاں کے باشندوں کی عام اخلاقی حالت دوسرے ممالک سے کچھ زیادہ بلند نہ تھی یہ صرف سزا و جرم میں اسلامی نقطۂ نظر کے نفاذ کا نتیجہ تھا۔ علاوہ ازیں نفس معاملہ سے متعلق دلیل دئے بغیر صرف عدم تشدد کے نتیجہ کے طور پر اس مسئلہ کا فیصلہ کسی طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا۔

ان ہی مصالحِ اجتماعی کے پیشِ نظر اسلام نے اس حقیقت کا اعلان ضروری سمجھا۔

ولکم فی القصاص حیوۃ یا اولی الالباب (بقرہ)	اور اے صاحبانِ عقل وبصیرت تمہارے لئے جان کے بدلہ جان میں (اجتماعی) زندگی ہے

البتہ اسلام نے اس صورت کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ جن افرادِ قوم کی اس قتل سے حق تلفی ہوئی ہے اگر وہ خود ہی معاف کر دیں تو یہ ان کا حق ہے

اور زنا اور چوری جیسے جرائم میں بھی عدالت میں پیش ہونے سے قبل اربابِ حق کو ہر طرح

یہ گنجائش دی گئی ہے کہ اگر وہ مجرم کے جرم کا اخفار کر کے اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہتے ہیں تو ہو سکتے ہیں مگر قانونِ شہادت کی سخت نگرانی دقیود کے ساتھ عدالت میں جرم ثابت ہو جانے کے بعد پاداشِ جرم کا بھگتنا مجرم کے لئے ضروری ہے۔ مگر بعض حالات میں یہ اخفا بھی خود جرم ہو جاتا ہے۔

یہ بات بھی خصوصیت سے قابلِ لحاظ ہے کہ اسلام کی نگاہ میں "چوری" اسی وقت چوری سمجھی جاتی ہے کہ وہ ایک "جریمہ" کے طور پر کی جائے۔ ورنہ ہر سطحی نظر کی چوری اسلامی احکام میں چوری اور سرقہ کی سزا کی مستحق نہیں ہے۔ مثلاً قحط سالی کے زمانہ میں غلہ و اجناس، روپیہ پیسہ، بلکہ دیگر اشیار کی چوری پر اس لئے "قطع ید" نہیں آتا کہ وہ فقرار، مساکین اور غربا کے لئے سخت ابتلار کا زمانہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ ایک غیور اور روحانی امراض سے پاک انسان بھی اپنے یا متعلقین کے فاقہ اور فقر سے تنگ آکر اس فعل پر مجبور ہو گیا ہو۔

اسی طرح بھوک کے انتہائی ابتلار میں جبکہ جان کے ضائع ہونے یا خطرہ میں پڑ جانیکا اندیشہ ہو، یہ عمل "قطع ید" کا موجب نہیں بنتا۔

نیز ایسے گرانی کے زمانہ میں بھی جبکہ غربار کو معاشی زندگی کے لالے پڑ جائیں "سرقہ" پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

چنانچہ فقہار نے تصریح کی ہے کہ

وفی القحط والغلاء الشدید لاقطع للضرورة[1]	اور قحط اور سخت مہنگائی کے زمانہ میں چوری پر، حالات کے تقاضہ کے پیش نظر، ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا
منع عمر فی عام الرمادة ان یحد سارق[2]	حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عام الرمادہ (قحط سالی کے مشہور زمانہ) میں چور پر حد (قطع ید) جاری کرنے کو منع فرمایا

اور کھانے پینے، اور پھل ترکاری جیسی اشیار کی چوری میں بھی "قطع ید" کی سزا نہیں ہے اسلئے

[1] السعیدایت النصف الاول وشامی جلد ۳ صفحہ ۲۰۳ [2] نہایات المتحدہ صفحہ ۹۰

کہ ان پر اکثر وہی ہاتھ ڈالتا ہے جو بھوکا ہو اور کھانے کا محتاج ہو۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ
لا قطع فی ثمر ولا کثر[1]	پھلوں اور بے حیثیت گری پڑی چیزوں میں قطع ید نہیں
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں
انی لا اقطع فی الطعام[2]	کھانے پینے کی چیزوں میں قطع ید کی سزا نہیں دونگا

پس ان حقائق سے بے خبری کے باوجود پنڈت جواہر لعل نہرو یا بعض دوسرے معترضین کا یہ اعتراض "کہ اسلامی قانون میں چند سکوں پر چور کا ہاتھ کاٹ لینے کی سزا بہت سخت اور غیر معقول ہے" محض سطحی نظر کا اعتراض ہے جو مسئلہ کی روح سے ناواقفیت کی بنا پر کیا گیا ہے۔

کیونکہ انھوں نے اسلامی نقطۂ نظر کے اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ چور کی "مقدار سرقہ" کو اہمیت نہیں دیتا بلکہ اس بد اخلاقی کے مہلک نتائج' اور اس جرم کے اقدام سے اجتماعی حقوق کی پامالی کو پیش نظر رکھ کر سخت سزا کا فیصلہ کرتا ہے "جبکہ یہ جرم بد اخلاقی اور جرم کی نیت سے کیا جائے"

چنانچہ بعینہ یہی اعتراض آج سے صدیوں پہلے جب ایک ملحد شاعر ابو العلاء معرّی نے کیا تھا تو علماء وقت اور فقہاء امت نے اس کا بہترین جواب دے کر مسئلہ کی حقیقی روح کو بخوبی آشکارا کر دیا تھا۔

ابو العلاء کہتا ہے۔

ید بخمس مئین عسجد ودیت	ما بالها قطعت فی ربع دینار

جو ہاتھ کہ ضائع ہونے پر پانچسو زرِ سرخ اپنا قیمتی معاوضہ رکھتا ہو نہ معلوم وہ کیوں ¼ زرِ سرخ چرانے پر کاٹ دیا جاتا ہے۔

[1] ترمذی [2] ابو داؤد

اس کے جواب میں مشہور عالم و فقیہہ۔ قاضی عبدالوہاب مالکی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

لما کانت امینۃ کانت ثمینۃ جبتک وہ ہاتھ امانت دار تھا بیش قیمت تھا مگر جب وہ

فاذا خانت ھانت [1] (چوری کی وجہ سے) خائن ہوگیا تو بے قیمت و بے حیثیت ہوگیا۔

اس پُر از حکمت جملہ کی مزید وضاحت اُس دور کے ایک دوسرے عالم نے اس طرح فرمائی ہے

یہ حکم عظیم الشان مصلحت اور بہترین حکمت پر مبنی ہے اس لئے کہ ادا رِ معاوضہ کے باب میں یہی

مناسب تھا کہ ہاتھ ضائع کر دینے کا معاوضہ پانچسو زر سُرخ مقرر کرکے اُسکو بیش قیمت بنایا جائے

تاکہ آیندہ کسی کو یہ جراٴت نہ ہو سکے کہ وہ ناحق کسی کے ہاتھ کو نقصان پہنچائے۔ اور چوری

کے باب میں یہی بہتر تھا کہ چوتھائی دینار پر ہاتھ کاٹ دیا جائے تاکہ آیندہ کسی کو اس بداخلاقی

کی جراٴت ہی نہ ہو سکے اور وہ بھی ایسے انسانیت سوز اور مہلک جرم کے ارتکاب سے باز رہے

آپ خود اپنی عقلِ سلیم سے پوچھئے کہ یہ کس قدر عمدہ فیصلہ ہے جو معاملہ کے دونوں پہلوؤں کو

پیش نظر رکھ کر کیا گیا اور جس میں دونوں حالتوں یعنی "مجرم کی اصلاح" اور مظلوم کے مداوائے

ظلم سے زیادہ جماعتی نظام کی صلاح کاری" اور افرادِ قوم کے حقوق و فرائض کی نگہداشت

کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔[2]

جماعتی مصلحت کے پہلو کو نظر انداز کرکے بعض معاصرین "قطع ید" کی سزا کو مستقل اسلامی "حد" نہ سمجھتے ہوئے یہ دلیل پیش فرماتے ہیں کہ جدید طبی تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ چور کی چوری کا باعث اُس کے دماغ کے خاص غدود ہیں اگر اُن کو آپریشن کرکے نکال دیا جائے تو چور چوری سے باز آسکتا ہے لہذا قطع ید کے ثبوت کے باوجود اُس کو مستقل اسلامی حد (سزا) سمجھنا صحیح نہیں ہے۔ مگر اس قائل نے بھی وسعتِ نظر سے کام نہ لیتے ہوئے صرف مجرم (چور) کی اصلاح تک

---

[1] ابن کثیر جلد ۲ صفحہ ۵۱

ہی معاملہ کو محدود رکھا ہے اور اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا کہ اس بیماری سے ملوث دوسرے بیماروں پر اس کا کیا اثر پڑیگا یعنی وہ اس طریق کار کو دیکھ کر زیادہ جری ہو جائیں گے اور اجتماعی زندگی میں خطرناک ابتری پیدا کر دینگے۔ اب یا تو اس کے انسداد کے لیے بلا تفریق تمام افرادِ قوم کے دماغوں کا آپریشن کرا دیا جائے اور جن دماغوں میں وہ غدود ثابت ہوں اُن کو خارج کیا جائے تاکہ پھر سرقہ کی حد "قطع ید" کا سوال ہی پیدا نہ ہو اور یا پھر ایسی سخت سزا تجویز کی جائے جس کی بدولت اس بد اخلاقی سے پیدا شدہ اجتماعی نظام کی ابتری اور جماعتی حقوق کی بربادی کا صحیح مداوا ہو سکے۔ اور ایک شخص کے نقصان سے جماعت کے باقی تمام مریض افراد کے مرض کا کلیتہً انسداد ہو جائے۔ اور اس طرح یہ عقلی نظریہ بھی صحیح ثابت ہو جائے کہ جرائم کو اجتماعی نقصانات کے اعتبار ہی سے وزن کرنا چاہیئے"۔

وزنوا بالقسطاس المستقیم	اپنے ہر کام اور اپنی ہر شئے کو صحیح اور پورے وزن کے ساتھ وزن کرو۔
(بنی اسرائیل)	

بہرحال اسلام کا نظریۂ اخلاق اس مسئلہ میں دونوں پہلوؤں کو نظر انداز کرنا نہیں چاہتا یعنی ایک جانب جس حد تک مجرم کے اصلاحِ حال کی گنجائش ہے وہ اس کا لحاظ بھی ضروری سمجھتا ہے اور دوسری جانب بد اخلاقی کے جن مجرمانہ اعمال کا اثر اجتماعی مفاد و مصالح پر "جذام" اور "سڑا دینے والے زخم" کی طرح پڑتا ہے۔ اُن میں شخصی اور انفرادی مصالح کو اجتماعی مصالح پر قربان کر دینا قرینِ عدل و انصاف یقین کرتا ہے۔

جماعتی جرائم | یہ بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح "افراد" جرم کرتے ہیں اسی طرح "جماعت" بھی جرائم کا ارتکاب کرتی ہے۔

مثلاً اگر کسی "جماعت" کے اجتماعی نظام کا نقشہ اس طرح مرتب کیا گیا ہے کہ اُسکی بدولت

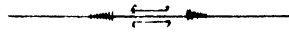
ایک ایسا گروہ وجود میں آتا ہے جو محنت سے جی چرا کر دوسروں کے سہارے زندہ رہتا، اور جماعتی خدمت کئے بغیر مفت خوری کا عادی بن گیا ہے اور وہ جماعت کی نہ دنیوی خدمات انجام دیتا ہے، اور نہ دینی، اور اگر قدرے قلیل کچھ کرتا بھی ہے تو اُس کے مقابلہ میں فوائد زیادہ سے زیادہ حاصل کرتا اور دوسروں کی محنت سے غلط فائدہ اٹھاتا ہے تو ایسی جماعت بلاشبہ مجرم ہے۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو کچھ کرنے کے لئے بنایا ہے اور جو "کچھ نہیں کرتا" وہ اپنے حقِ انسانیت اور حقِ عبدیت کو ہرگز ادا نہیں کرتا، بلکہ کرنے والوں کے کاندھوں کا بوجھ بنتا ہے۔ وہ اُس طفیلی کی طرح ہے جو بغیر دعوت دوسروں کے کھانے پر بیٹھ کر اُن کو چٹ کر جاتا ہے۔

پس ہاتھ پیر توڑ کر دوسروں کی معاش پر گذر کرنے والے ناکارہ اور کاہل الوجود انسان، عیش پرست و نفس پرست تمام امراء اور سرمایہ داروں کا طبقہ جو محنت کرنے کی بجائے اپنی پونجی کے بل پر دوسروں کی سخت سے سخت محنت پر زیادہ سے زیادہ فائدہ اُٹھاتے اور خدا اور خدا کے بندوں کے حقوق ادا کئے بغیر خالص عیش پسند زندگی میں مبتلا رہتے ہیں، اور عادی بھکاری و سائل جو پونجی پاس ہونے کے باوجود، یا محنت کے قابل ہونے کے باوجود بھیک کو پیشہ بناتے ہیں، یہ سب ایسی جونکیں ہیں جو محنت کرنے والے افراد وجماعت کو زیادہ سے زیادہ چوستی، اُن کی کمائی کو اپنی عیش پرستی کی بھینٹ چڑھاتی اور اس طرح جماعتی بدبختی اور تباہی کا سبب بنتی ہیں۔

لہٰذا جو جماعت اس "جماعتی مرض" کا انسداد نہیں کرتی، بلکہ اپنے نظام میں اس قسم کے جراثیم کی پرورش کے سامان مہیا کرتی ہے وہ سخت خائن، مجرم، اور ہلاکت کے

کے کنارے پر ہے وہ آج نہیں تو کل مٹ کر رہے گی۔

اس مقام پر صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں اس لئے کہ اس بحث، اور ان جماعتی امراض، اور ان کے علاج، کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں ہے بلکہ یہ دراصل "علم الاجتماع" کا موضوع ہے۔

چوتھی کتاب

تفاوتِ نظر

گذشتہ ابواب میں اخلاق، نظریۂ اخلاق، اور فلسفۂ اخلاق پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے مگر اس چوتھے باب کے اضافہ کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ "علم الاخلاق" کے طالب کے سامنے دو حقیقتوں کا اظہار صراحت کے ساتھ ہو جائے، اور اخلاقی مباحث میں بعض حقایق پر جو پردے پڑے ہوئے ہیں وہ روشنی میں آجائیں۔

(۱) موجودہ علمی ترقی کے دور میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ "علم الاخلاق" نے اجتماعی اخلاق کے سلسلہ میں جو ترقی کی ہے وہ جدید نظریوں کی مرہونِ منت ہے اور "علم الاجتماع" کی جدید تدوین و ترتیب کی بدولت عالمِ وجود میں آئی ہے، اور اس سے قبل ان مسائل کا وجود مذہبی علم الاخلاق میں نہیں پایا جاتا۔

اس کتاب کے بعض نقل کردہ اقوال سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جدید علم الاخلاق سے .... کہ جس کی عمر زیادہ سے زیادہ دو صدی کے اندر محدود ہے .... صدیوں پہلے علماءِ اسلام نے تصوف و اخلاق کے نام سے جو تصانیف کی ہیں اُن کے مطالعہ سے یہ بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصول و مبادیِ اخلاق کا کوئی جدید شعبہ ایسا نہیں ہے جو اس قدیم لٹریچر میں تفصیلی حقائق کے ساتھ موجود نہ ہو۔ البتہ طرزِ ادا، طریقِ استدلال، وضعِ اصطلاحات اور تعبیرِ نظریات میں کچھ ایسا فرق ہو گیا ہے کہ ایک ہی حقیقت کا اظہا

جب "اسلامی لٹریچر" نہیں کیا جاتا ہے۔ اور پھر وہی حقیقت ایک خاص شکل و صورت کے ساتھ جب "جدید علم الاخلاق" میں نظر آتی ہے تو نئے قالب اور نئے رنگ روپ میں اس طرح آشکارا ہوتی ہے کہ گویا یہ ایک نئی اور انوکھی چیز ہے اور اس کا آب و رنگ ہی جدا ہے۔

یہ غلط فہمی اُس وقت اور بھی زیادہ قوی ہو جاتی ہے جب خود جدید تعلیم یافتہ مسلمان اپنی علمی پونجی سے ناآشنا محض ہوتے، اور اپنی ہی ٹکسال میں ڈھلے ہوئے دوسروں کے سکوں کو دیکھ کر حسرت و افسوس کے ساتھ اپنی تہی دامنی کا اعتراف کر لیتے ہیں، اور جوش و یقین اور مرعوبیت کے ساتھ ایمان لے آتے ہیں کہ "علم الاخلاق" کے یہ جواہر و گوہر یورپ کے جدید علمی انکشافات ہی کا نتیجہ ہیں۔

اس کا قدرتی اثر طبائع پر یہ پڑتا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ عام طور پر "اسلامی علوم اخلاق سے" سرد مہری برتتا، اور عربی و فارسی زبان سے ناواقفیت کی وجہ سے "کہ جن میں یہ جواہر پارے محفوظ ہیں" ان کو ناقابلِ التفات سمجھتا ہے، اور اپنی مذہبی علوم سے نادانی کو جدید علوم کی برتری و بلندی کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔

دوسری جانب ایک ایسا طبقہ ہے جو اگرچہ جدید علوم سے مرعوب ہو کر اپنے ذخیرۂ علم کو نظرِ حقارت سے تو نہیں دیکھتا مگر جہل و نادانی میں پہلے طبقہ سے بھی آگے رہتا ہے، اُسکو مذہب سے شیفتگی ضرور ہوتی ہے لیکن وہ اسلامی علوم خصوصاً "علومِ اخلاق" سے یکسر بیگانہ اور ناواقف ہوتا ہے اور ساتھ ہی جدید علوم سے بے بہرہ۔ وہ ان حقائق کو نہ خود سمجھتا ہے اور نہ دوسروں کو سمجھانے کے قابل بنتا ہے بلکہ ایک ایسی تقلیدِ جامد پر قناعت کر لیتا ہے جہاں حسنِ اعتقاد کے رنگ میں علم و عمل کی روشنی سے محرومی کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

تو ان امورِ ثابتہ کے پیشِ نظر کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ جن حقائقِ علمیہ کو گذشتہ ابواب میں علمی نظریوں

اور عملی نظام کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ ایک مستقل باب میں اُن سے متعلق علماءِ اسلام کے مباحث کو بھی مختصر مگر جامع الفاظ میں بیان کر دیا جائے تاکہ علم کی حقیقی روشنی جو قدیم و جدید کے فرق سوا اپنی حقیقت کبھی تبدیل نہیں کرتی، اسلامی رنگ میں بھی واضح ہو جائے، اور اگرچہ جستہ جستہ یہ خدمت گذشتہ ابواب میں بھی انجام پاتی رہی ہے تاہم مستقل عنوان بن کر مسطورہ بالا ہر دو طبقات کے سامنے یہ مستور حقیقت بھی روشن ہو جائے کہ اس راہ میں بھی اسلام کا دامن کس قدر وسیع اور اُس کی تعلیم کا پایہ کس درجہ بلند ہے؟ اور یہ کہ علماءِ اسلام نے "علم الاخلاق کے انفرادی و اجتماعی دونوں گوشوں کی خدمت" کس وسعتِ نظر، بلندیِ فکر، اور عملی تجربات و مشاہدات کے ساتھ انجام دی ہے؟ اور کیوں نہ ہو جبکہ اس کی بنیاد ظنی و تخمینی دلائل اور اوہام کی آمیزش سے متاثر نتائج پر نہیں ہو بلکہ سر تا سر حقایق و یقینیات کی قوت اور وحیِ الٰہی کے زیرِ اثر محکم و روشن احکامات پر ہے۔

(۲) **اسلام!** دراصل صحیح عقائد و افکار، کریمانہ اخلاق، اور اعمالِ حسنہ کے مجموعۂ کمال کا نام ہے۔ یعنی ایک انسان اگر خدا کی وحدانیت کا یقین رکھتا، اور شرک سے بیزاری ظاہر کرتا ہے تو جس طرح یہ ایک مذہبی عقیدہ ہے اسلام کی نگاہ میں اُسی طرح یہ ایک کریمانہ خلق بھی ہو اس لئے ایک مسلمان کو ہر دو اعتبارات سے اُسکا اختیار کرنا ضروری ہو۔ اور اگر وہ توحید کا منکر ہے تو خدائے تعالیٰ کے اُن حقوق و فرائض کے اعتبار سے جو بندہ ہونے کی حیثیت سے اُس پر عائد ہیں وہ بداخلاق بھی ہو اسی طرح دوسرے عقائد کا حال ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، اسلامی واجبات و فرائض ہیں، اسلئے ان کا تارک، مذہبی نقطۂ نگاہ سے بداخلاق بھی ہے اور عاصی بھی" اگرچہ علم الاخلاق کی عام بول چال میں وہ کریم الاخلاق ہی کیوں نہ شمار ہوتا ہو" نیز بہت سے ایسے مذہبی احکام ہیں جو اگرچہ اخلاق کی عام صف میں بھی جگہ پاتے ہیں مگر مذہبی نقطۂ نگاہ سے اسلئے بھی واجب العمل ہیں کہ وہ احکامِ الٰہی ہیں اور فرائضِ مذہبی۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ "علم الاخلاق" کا اسلامی نقطۂ نظر عام علمی نقطۂ نظر سے زیادہ وسیع، زیادہ بلند، اور مآل و انجام کے اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط اور مستحکم ہے۔ اس لئے کہ علم الاخلاق کا علمی نظریہ ایک صاحب اخلاق کو لذت، سعادت، منفعت، یا خیر کی اس مثلِ اعلیٰ تک ہی پہنچا دینے کا کفیل ہے جو فانی دنیا کے دائرہ میں محدود ہے۔ لیکن اسلامی "علم الاخلاق" کی کفالت و ضمانت کا رشتہ ہر قسم کی دنیوی سعادتوں کی کفالت کے ساتھ ساتھ ابدی و سرمدی سعادت و خیر کی مثلِ اعلیٰ تک رسائی سے بھی وابستہ ہے۔ جو مذہبی زبان میں "عالمِ آخرت"، "عالمِ روحانیت اور وصول الی اللہ کے عنوانات سے معنون ہے"۔ تو ایسی صورت میں ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے اخلاق کا علمی و عملی پہلو "جدید علم الاخلاق" کے نظریات و عملیات کی حدود سے بہت آگے اور بعض خصوصی اساس و بنیاد کے اعتبار سے بلند تر ہے۔ اس لئے یہ سعی تو بیکار ہو گی کہ ہم کورانہ تقلید کے ساتھ اس سلسلہ کے ہر شعبہ میں خواہ مخواہ دونوں کے ہم آہنگ ہونے کا ثبوت دیں، کیونکہ اخلاقِ اسلامی کو عقائدِ اسلامی سے بالکل جدا کر لینا اس کی اصل حقیقت کو فنا کر دینے کے مرادف ہے۔ البتہ یہ اقدام مستحسن اور صحیح ہو گا کہ اس موقعہ پر ہم اخلاقِ اسلامی کے صرف اُن ہی شعبوں کو بیان کریں جو مذہب کے ساتھ ساتھ عام علم و عقل کی نگاہ میں بھی علم الاخلاق کے شعبے شمار ہوتے ہیں۔ اور جبکہ اسلام اس کا مدعی ہے اور بجا طور پر مدعی ہے کہ وہ دینِ فطرت ہے اور صحیح عقل و آزادیِ افکار کا مذہب ہے تو بلاشبہ اُس کے علم الاخلاق کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہونا چاہئے جو عقلِ سلیم اور افکارِ صحیح کے متصادم اور مخالف ہو۔ اگرچہ اُس کے بعض شعبے اُن کی دسترس سے آگے اور مادی حیات سے ماورا بھی ہوں۔ اور عقائد و احکام کا وہ مخصوص باب جو اسلامی علم الاخلاق کی خصوصیات میں سے ہے۔ علمِ کلام و عقائد کے لئے چھوڑ دینا مناسب ہے۔

پس جس منزل سے ہم گذرنا چاہتے ہیں اگر ان دو حقیقتوں کو پیش نظر رکھ کر گذرنے کی

کوشش کرینگے تو انشاء اللہ حصولِ مقصد میں ناکام نہ رہینگے۔

بہرحال زیرِ بحث باب میں صرف یہی امور قابلِ تذکرہ ہیں جن میں سے ایک "علم الاخلاق اور علماءِ اسلام" کے عنوان سے معنون ہوگا، اور دوسرا "اسلامی عملی اخلاق" کے عنوان سے اور ان ہی کے ذریعہ اسلامی "علم الاخلاق" کے تمام مباحثِ علمی و عملی کی ماہیت اور حقیقت آشکارا ہو جائیگی

علم اخلاق اور علماءِ اسلام

"علم الاخلاق" تعلیماتِ اسلامی کا ایک اہم جزء ہے اور جس طرح اُس کے دینی و دنیوی قوانین ہر گوشہ میں کامل و مکمل ہیں اُسی طرح اس گوشہ میں بھی وہ ایک بے نظیر اور بلند مرتبہ "قانون" کا پیغامبر ہے اسلام کے داعیِ اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا سب سے بڑا مقصد و مرکز "اخلاق" کے "عروجِ کامل" ہی کو بتایا ہے۔

انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق[5] میں اس لئے بھیجا گیا ہوں کہ اخلاقِ کریمانہ کو اُنکی آخری بلندیوں تک پہنچاؤں۔

اور قرآنِ عزیز نے آپ کے لئے سب سے بڑا شرف اسی کو قرار دیا ہے۔

انک لعلیٰ خلقٍ عظیم بلاشبہ آپ عظیم الشان اخلاقِ کریمانہ کے حامل ہیں

"اخلاق" کے بارہ میں دورِ قدیم کے فلاسفۂ یونان، اور دورِ جدید کے فلاسفۂ یورپ کے جن نظریوں اور عملیوں کو صفحاتِ گذشتہ میں تم پڑھ آئے ہو وہاں اگرچہ ضمناً یہ معلوم ہوچکا ہے کہ اسلام کا نظریۂ اخلاق ازمنۂ قدیم و جدید کے نظریوں سے زیادہ بلند اور زیادہ مکمل ہے۔ اور اگرچہ موجودہ دورِ

---

[5] ترمذی ابواب السیر

علمی میں "علم الاخلاق" کے مباحث "علم الاجتماع" کے نقطۂ نظر سے بہت پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں تاہم اصل اور بنیاد کے حقیقی افادہ کے پیش نظر علمی و عملی دونوں گوشوں میں علماء اسلام کے "مباحث اخلاق" سے آج بھی آگے نہیں ہیں۔

اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "علم الاخلاق" کے بارہ میں علماءِ اسلام کے نظریوں کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

تعریف

امام غزالی کا نظریہ امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) نے "خُلق" کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔

"خلق" نفس کی ایک ایسی کیفیت اور ہیئتِ راسخ کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے بسہولت اور کسی فکر اور توجہ کے بغیر "نفس" سے اعمال صادر ہو سکیں۔ پس اگر یہ ہیئت اس طرح قائم ہے کہ اُس سے عقل و شرع کی نظر میں اعمالِ حسنہ صادر ہوتے ہیں تو اُس کا نام "خلقِ حَسَن" ہے اور اگر اُس سے غیر محمود افعال کا صدور ہوتا ہے تو اُس کو خلقِ سیئی اور "بداخلاقی" کہتے ہیں۔[۱]

اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

"خلق" نیک و بدعمل، اُس پر قدرت، اور نیک و بدعمل کی تجویز کا نام نہیں ہے بلکہ اُس ہیئت و صورت کا نام ہے کہ جس سے نفس میں ضبط و اقدام کی استعداد پیدا ہو جائے ———

اس لئے خلق نفس کی ایک باطنی صورت و ہیئت کا نام ہے۔[۲]

شاہ ولی اللہ کا نظریہ اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ "شارع" نے انسان کو ایجاب و تحریم کا جس اعمال کی بنا پر مکلف بنایا ہو وہ "اعمال"

---

[۱] احیاء العلوم جلد ۳ صفحہ ۷۵ [۲] احیاء العلوم صفحہ ۷۵ جلد ۳

ہیں جن کی تحریک نفس کی اُن کیفیات کے ذریعہ ہوتی ہے جو عالمِ آخرت میں نفس کیلئے مفید یا مضر ثابت ہونگی۔

اس قسم کے اعمال سے دو طرح بحث کی جاتی ہے۔

ایک اس حیثیت میں کہ وہ انسانی نفوس کو مہذب بنانے کا ذریعہ ہیں اور ان اعمال سے جو ملکاتِ فاضلہ مقصود ہیں اُن تک نفس کو پہنچانے کا آلہ ہیں۔ اس کو علم الاحسان (علم الاخلاق) کہتے ہیں[1]

اور صاحبِ منازل کا قول ہے کہ "خلق" انسان کی اُس "کیفیت" کا نام ہے جو اسکی طبیعت کے مختلف اوصاف و حالات کو جد و جہد کر کے اپنی جانب راجع کرلے۔

ایک شاعر کہتا ہے ؎

ان التخلق یاتی دونہ خُلُقٌ

یعنی اول ایک چیز کی بہ تکلف عادت ڈالی جاتی ہے اور بعد میں وہی "خلق" بن جاتی ہے[2]

غرض و غایت

اخلاق کی غرض و غایت حصولِ سعادت ہے

شاہ ولی اللہ دہلوی "اخلاق" کی غرض و غایت، سعادتِ حقیقی کی حصول اور "مثلِ اعلیٰ" تک رسائی کو سمجھتے ہیں۔ اور "سعادت" پر ایک مستقل بحث فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ انسان میں ایک بہت بڑا "کمال" ودیعت ہے جس کا تقاضہ اُس کی صورتِ نوعیہ کرتی ہے یعنی انسان جس ہیئت و صورت کی وجہ سے انسان کہلاتا ہے اُسکا تقاضہ ہے کہ اُس میں "یہ عظیم الشان کمال" موجود ہو جس سے تمام مخلوقِ الٰہی محروم ہے اور اسی کا نام سعادتِ حقیقی ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ جلد ۱

[2] مدارج السالکین جلد ۲ صفحہ ۱۰۱

سعادت

دراصل انسان کی قوتِ بہیمیہ کا "نفسِ ناطقہ کے" اور خواہشاتِ نفس کا "عقلِ کامل کے" زیرِ اثر ہو جانا "سعادت" کہلاتا ہے۔

اور مقامِ تحقیق یہ ہے کہ سعادتِ حقیقی "عبادت الٰہی" کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اسی لئے مصالح کلیہ کا یہ تقاضہ ہے اور وہ افرادِ انسانی کو "نوعِ انسانی کے فرد" ہونیکی حیثیت سے اس کی دعوت دیتی ہیں کہ وہ اپنی صفات کی اصلاح کرے کیونکہ یہ دوسرے درجہ کا کمال ہے اور اول درجہ کا کمال اسی راہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ کہ انسان کو اپنی ہمت کی "غایتِ قصویٰ" اور اپنی نظرِ بصیرت کی "نہایتِ عظمیٰ" صرف تہذیبِ نفس کو بنانا چاہیے اور نفس کو ان ہیئتوں اور کیفیتوں سے مزین کرنا چاہیے جو ملاءِ اعلیٰ سے ملتی جلتی ہوں اور جن کی وجہ سے اس پر عالمِ ملکوت کے فیضان کی بارش ہونے لگے[1]" الخ

سعادت کے درجات شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ انسان، درجاتِ سعادت میں اپنی اپنی استعداد کے مطابق مختلف ہیں۔ فرماتے ہیں۔

انسان، عام اخلاق مثلاً شجاعت وغیرہ میں مختلف ہیں، بعض وہ ہیں جو اخلاق کے خلاف، "خراب عادت یا جبلت" رکھنے کی وجہ سے اُس سے قطعاً محروم رہتے ہیں، اور اُن میں حصولِ سعادت کی اُمید ناممکن ہو جاتی ہے۔

مثلاً کسی خلقی ضعیف القلب کا صفتِ شجاعت سے محروم ہو جانا۔

اور بعض میں اگرچہ اُس کا بالفعل وجود نہ ہو مگر افعال واقوال کی مسلسل رفتار، ہئیات واحول کے اثرات کا تاثر، اور مناسب حالات کے وجود کی وجہ سے اُس کا حصول متوقع ہوتا ہے

---

[1] مختصر از حجۃ اللہ جلد اوّل باب حقیقت السعادۃ صفحہ ۵۱، ۵۰

اور ارباب مُثُلِ اعلیٰ، اور مصلحینِ قوم کے حالات و تذکرے اور حوادثاتِ آلام کی مسلسل سختیاں جیسے امور سے اُس کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہے۔

اور بعض میں اُس کا وجود بالفعل ہوتا ہے مگر چونکہ چھوٹے چھوٹے تکدرات و تلونات سے بھی دوچار ہوتا رہتا ہے اس لئے درجۂ کمال کو نہیں پہنچتا اور جیسا کہ گندھک کے آگ سے قریب ہونے میں ہر وقت آگ لگ جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے۔ اسی طرح اُس کے حصولِ سعادت سے محروم رہنے کا ہر وقت خطرہ لگا رہتا ہے۔

اور بعض میں اُس کا وجود درجۂ کمال اور حظِ وافر کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور اس حد کو پہنچ جاتا ہے کہ موانع اور رکاوٹیں اگر آڑے بھی آئیں تو وہ اُن سب کو عبور کر کے کمال کے انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے اور بغیر کسی تحریک اور دعوت و رسم کے اُس کے لئے وہ طبعی چیز بن جاتی ہے۔

یہ علم الاخلاق میں ”امامت“ کا وہ درجہ ہے کہ جس پر کوئی اور امامت نہیں ہے۔ اسلئے ضروری ہے کہ اس سے نیچے کے اصحابِ درجات اس درجہ ”امامت“ کے مالک کی پیروی کریں اور اُس کی اقتداء کو فرض جانیں۔ بہر حال جس طرح انسان ان عام اخلاق میں مختلف درجات رکھتا ہے اسی طرح اُن اخلاقِ فاضلہ میں بھی مختلف درجات رکھتا ہے جو اس کی ”سعادت“ اور مُثُلِ اعلیٰ کے لئے ”مدار“ ہیں۔

چنانچہ انسان میں سے بعض اپنی خلقت و جبلت کی اُفتاد ہی میں اُس سے محروم ہیں، اسی گروہ کے لئے ارشاد ہے۔

”صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَھُمْ لَا یَرْجِعُوْنَ“ (بقرہ) بہرے ہیں گونگے ہیں اندھے ہیں پس یہ حق کی جانب ہرگز نہ لوٹیں گے۔

اور بعض میں اگرچہ بالفعل ان اخلاق کا وجود نظر نہیں آتا لیکن سخت محنت اور شدید ریاضت سے اُن کا حصول متوقع ہے۔ اور اسلئے اُنکو ترغیبات و محرکات کی ضرورت ہو اور انسانوں کے عام افراد اسی درجہ پر قائم ہیں اور انبیار علیہم الصلوٰۃ والسلام کی دعوت و تبلیغ کا یہی محور و مرکز ہیں، اور اُن کی بعثت کا مقصد اولین انہی کی اصلاح و تربیت ہے۔

اور بعض میں ان کا وجود اجمالی صورت میں ہوتا ہے اور اندر ہی اندر اُس میں شاخیں پھوٹتی رہتی ہیں مگر وہ اُن کی تفصیلات اور اجمالی بسط و کشاد میں امام کے محتاج رہتے ہیں اور اُس کی رہنمائی کی بناء چاہتے ہیں۔

ان کا حال بالکل ایسا ہے۔

یکاد زیتہا یضئ ولولم تمسسہ نار — قریب ہے کہ اُس کا تیل بغیر آگ کے چھوتے ہی روشن ہو جائے۔ (نور)

یہ افراد اس راہ سعادت کے جوان ہمت و مستعد ہیں اور ان کو درجہ کمال تک پہنچانے کے لئے انبیار علیہم السلام حقِ امامت ادا کرتے، اور ان کی راہنمائی کرکے اُن کو حقیقی مثلِ اعلیٰ اور سعادتِ کبریٰ تک پہنچاتے ہیں۔

"سعادت کو اسباب میں" یعنی اخلاقِ کاملہ تک پہنچنے اور اُن میں کمال حاصل کرنے میں دوسرے اور تیسرے درجات کے حاملین جس طرح ائمہ اخلاق اور مصلحینِ کاملین کے محتاج نظر آتے ہیں، اور انسانی دنیا کی عام آبادی جس طرح انکی راہنمائی کی حاجت مند ہے اُس سے نبی و رسول کی بعثت، اور انبیاء و رسل کی اہمیت، اور اشد ضرورت پر روشنی پڑتی ہے اور یہی تفسیر ہے اس حدیث کی: "انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق"[1]

---

[1] خلاصہ بحث سعادت از حجۃ اللہ جلد اوّل

حصولِ سعادت کے طریقے | جبکہ اخلاق کا منشا، حصولِ سعادت، اور حقیقی مثلِ اعلیٰ
تک رسائی، ہے تو اُس کے حصول کے لئے مختلف طریقوں میں سے حضرت شاہ صاحب کے
نزدیک دو ہی بہتر طریقے ہیں، فرماتے ہیں:۔

معلوم رہے کہ یہ "سعادت" دو طرح حاصل کی جا سکتی ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ خود کو طبیعت بہیمیہ سے بالکل جُدا کرلے یعنی طبیعت اور اُس کے جوش
کو روکنے کے تمام وسائل اختیار کرے اور اُس کے علوم و حالات کو سرد کردے، اور اپنی
توجہ عالمِ جہات سے پرے عالمِ ملکوت کی جانب متوجہ کر رکھے اور نفس کو ایسے علوم
(علوم الٰہی) کے قبول کرنے کی طرف مائل کرے جو کلیۃً زمان و مکان کی قید سے آزاد
ہوں، اور مجلسی اُنس و رغبت جیسی لذات کے متضاد لذتوں کا خوگر بنے تا آنکہ عوام
اور پست خیال انسانوں کی ہم نشینی و اختلاط سے پرہیز کرنے لگے اور اُس کی رغبت
اُن کی رغبتوں سے جُدا اور اُس کا خوف ان کے خوف سے الگ شاہراہ پر قائم
ہو جائے، یہ طریقہ اُن ربّانی انسانوں کا ہے جو صوفیہ کے گروہ میں سے حکماء اور مجاذیب
کہلاتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قوتِ بہیمیہ کی اصلاح کی جائے اور اصل قوت کی بقا کے ساتھ
ساتھ اُس کی کجی کو درست کیا جائے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ افعال، کیفیات، اور
افکار کے ذریعہ قوتِ بہیمیہ سے وہ سب کچھ ادا کرایا جائے جس کا نفسِ ناطقہ خواہشمند
ہے، جیسا کہ کوئی گونگا، دوسرے انسانوں کے اقوال کو اشارات کے ذریعہ ادا کرتا ہی
حتیٰ کہ عقل، قوتِ بہیمیہ پر حاکم اور غالب ہو جائے۔ الخ

اور حصولِ سعادت کا یہ طریقہ متعارف اور شائع ذائع ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فضل سے

جو فہم و فراست مجھے عطا ہوئی ہے وہ اسی طرف راہنمائی کرتی ہے کہ اس کا مرجع اور منبع چار خصائل ہیں اور جب یہ نفسِ ناطقہ اور عقل کے غلبہ سے قوت بہیمیہ پر حاوی اور طاری ہو جاتی ہیں تو مقصدِ عظلےٰ حاصل ہو جاتا ہے۔

اور اس حالت میں انسانی کیفیات، ملاء اعلیٰ کی صفات (ربّانی صفات) سے قریب تر اور زیادہ مشابہ ہو جاتی ہیں، اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصد اسی کی دعوت و تربیت پر مبنی ہے اور در حقیقت "شرائع" اور "مذاہب" اسی کی تفصیل و تفسیر ہیں اور یہی اُن کے وجود کا حقیقی محور و مرکز ہے۔

وہ چار بنیادی خصائل حسب ذیل ہیں:-

(۱) طہارت (۲) اخبات (۳) ساحت (۴) عدالت

فطرتِ سلیم کا مالک، صحتِ مزاج کا حامل، اور کیفیاتِ سفلیہ و رذیلہ سے پاک انسان جب دنیوی خواہشات کی تلویث سے ملوث ہوتا ہے تو فطرت اُس پر تکدر، ملال، اور تنگدلی کا غلاف چڑھا دیتی ہے اور اُس کی زندگی اُن آلودگیوں سے غبار آلود نظر آنے لگتی ہے اور اس حالت میں وہ قوائے بہیمیہ کے امتثال کے قریب ہو جاتا ہے اور وساوسِ شیاطین اس پر اثر انداز ہونے لگتے ہیں۔ پس اگر وہ جلد متنبہ ہو کر ان جسمانی اور روحانی کدورتوں سے جُدا ہو جاتا اور اُن سے صاف اور بے لوث بن جاتا ہے تو اس غبار آلود زندگی اور کثافتوں سے برتر ہو جانے سے اُس کی نفسیاتی کیفیات اُن روحانی صفات کے مشابہ ہو جاتی ہیں، جو "ملاءِ اعلیٰ" سے قریب ہیں، اور اُس کے ملکاتِ نورانی میں ضیاء اور روشنی چمک اُٹھتی ہے اور وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ قوتِ علیہ کی استعداد کے مطابق اپنے نفس کو صاحبِ کمال بنا سکے، اور اس میں فرشتوں کے الہامات

کے قبول، انوارِ الٰہی کے ظہور، اور پاک، طیب، اور مبارک اشیاء کے ساتھ مشابہ ہونے اور دنیا و دین کا بہترین انسان بننے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانوں کی اسی استعداد و قوت کا نام "طہارت" ہے۔

اور اگر انسان اپنی فطرت سلیمہ اور صفائے قلب کے ساتھ خدائے تعالیٰ کی نشانیوں کا ذکر کرتا، اُسکی صفات کی فکر کرتا، اور اس کے ذریعہ نصیحت و تذکیر کی جانب متوجہ ہوتا ہے تو اُس کے نفسِ ناطقہ کو تنبہ پیدا ہوتا، اور اُس کے حواس اور اُس کا تمام جسم اُس کا مطیع ہو جاتا ہے اور وہ اپنی اس کیفیت کے وقت ایک حیران اور درماندہ ہستی نظر آنے لگتا ہے اور خود بخود اس کی توجہ عالمِ قدس کی جانب ہو جاتی ہے، اور اس حالت پر پہنچکر اللہ تعالیٰ کی جناب میں خود کو بیچارہ اور عاجز مشاہدہ کرتا ہے اور جس طرح با اختیار بادشاہ کی درگاہ میں ایک عام اور بے حیثیت انسان کی حالت ہوتی ہے وہی حالت اس کی ہو جاتی ہے۔

اور روحانی حالات میں سے یہ "حالت" ملاءِ اعلیٰ کے احوال کے مشابہ، اور روحی درجات میں سے اُس درجہ سے قریب تر ہے جس میں "روح" اپنے خالق کے جلال و جبروت کی جانب متوجہ، اور اُس کی تقدیس میں مستغرق رہتی ہے۔ اور اس حالت میں نفسِ انسانی اپنے علمی کمالات کی طرف بلند پروازی کے لئے اس طرح مستعد ہو جاتا ہے گویا اُس کے لوحِ ذہن پر معرفتِ کردگار کے نقوش منقش ہوتے جا رہے ہیں یہ ایک ایسی کیفیت ہے جو ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہے اور جس کا معرضِ تحریر میں آنا دشوار ہے۔ اسی کیفیت کا نام تصوف و اخلاق کی اصطلاح میں "اخبات" ہے۔

اور اگر نفس، قوتِ بہیمیہ کے اسباب و دواعی سے باغی ہو جائے، اور اُس پر نہ بہیمیت

کے نقش منقش ہو سکیں اور نہ اُس کے اثرات کا لوث اُس تک پہنچ سکے تو اُس کا نام

ساحت ہو۔ یا مالی معاملات میں سخاوت، شہوت سنجی میں عفت، آفات کے تحمل میں صبر اور مجموعۂ اعمال کی

اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفس، جب اپنے دنیوی کاروبار میں مصروف ہوتا اور ازدواجی

زندگی اور معاشی زندگی سے دوچار ہوتا ہے تو اُس کی دو حالتیں ہوتی ہیں یا تو

ان میں اس طرح منہمک ہو جاتا ہے کہ پھر اُس کو اس تنگ راہ سے نکلنا محال ہو جاتا ہے اور

اور یا مشغول ہوتا ہے لیکن اعتدال کے ساتھ مشغول رہ کر جب فارغ ہوتا ہے تو روح

میں ضیق پیدا کرنے والی ان تلوثیات سے یکسر جُدا ہو جاتا ہے۔ گویا کبھی ان میں مشغول

ہی نہ تھا۔ نفس کی اُس حالت میں جبکہ وہ نفسانی خواہشات سے جُدا ہوتا۔ اور ان علائق

سے نجات پاتا ہے وہ انوارِ ملکوتی سے فیضیاب اور دنیوی ظلمتوں سے پاک نظر آتا ہو

اور وہ عالمِ قدس سے مانوس ہو جاتا، اور ابدی و سرمدی مسرت پاتا ہے۔ اور اس طرح

اور اگر نفسِ انسانی ایسے ملکہ سے بہرہ ور ہو کہ اُس سے صرف ایسے ہی افعال صادر ہوتے

ہوں کہ جن سے بسہولت اجتماعی اور مدنی نظام کا صحیح قیام ممکن ہو سکے، اور نفس سے اُن

کا صدور خلقی عادت کی طرح ہوتا رہتا ہو تو ایسے ملکہ کا نام "عدالت" (عدل) ہے۔

اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ "حضرتِ الٰہیہ کی جانب سے "اصلاحِ نظام" کے تمام

امور جو اُس کی مشیت اور ارادہ میں ہیں "ملائکۃ اللہ" اور "پاک ارواح" پر اس طرح

نقش ہو جاتے ہیں جس طرح آئینہ میں شکل و صورت نظر آتی ہے۔

لہٰذا جب انسان اپنے سفلی اور جسمانی قویٰ کو روح کے تابع کر دیتا ہے تو ایک حد تک

وہ کدورتوں سے الگ اور "عالمِ قدس" سے قریب تر ہو جاتا ہے اور صفاتِ خسیسہ سے

بالاتر ہو کر صفاتِ عالیہ کا مالک بن جاتا ہے۔

اور نفس کی تمام مرضیات اسی ایک نظام کے سانچے میں ڈھل جاتی ہیں۔ اور یہی پوری کیفیت دراصل "خالص روح" کی طبیعت و فطرت ہے الخ

یہی وہ چار بنیادی صفات ہیں جو انسان میں اگر پوری طرح راسخ ہو جائیں اور وہ کمالات علمی و عملی کے لئے اُن کی ضروری کیفیتوں کا فہم حاصل کرلے اور اس میں یہ فطانت پیدا ہو جائے کہ وہ ہر زمانہ کے مذاہب الٰہیہ کی تفصیلی کیفیات پر آگاہ ہو جائے تو بلاشبہ اُس کو "خیر کثیر"[1] حاصل ہے اور یقیناً وہ فقیہ فی الدین[2] (دین کے بارہ میں سمجھ دار) کہلانے کا مستحق ہے۔ اور اس مجموعی کیفیت اور حالت کا نام ہی "فطرت" یا (سعادت) ہے[3]

اس تمام تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ فیلسوفِ اسلام شاہ ولی اللہ دہلوی۔ اخلاق کی غایت "سعادتِ ابدی" کو سمجھتے ہیں اور سعادت کے اُس درجہ کو جس میں انسان ملکوتی صفات سے مشابہ، اور حق تعالیٰ کے انوار و فیوض سے قریب تر ہو جاتا ہے "حقیقی مثل اعلیٰ تسلیم کرتے ہیں۔

اور اُن کے یہاں "مثلِ اعلیٰ" کے مختلف درجات ہیں۔ جو حسبِ استعداد "اربابِ اخلاق" صالحین سے شروع ہو کر انبیاء علیہم السلام کے درجات تک پہنچتے ہیں۔ اور یہ درجہ سب سے بلند اور آخری درجہ ہے۔

البتہ "اسلامی نقطۂ نظر سے" اس مسئلہ میں اس قدر تفصیل اور ہے کہ حقیقی مثلِ اعلیٰ" اپنے درجۂ کمال کے اعتبار سے خواہ آخری درجہ پر کسی شخص کو حاصل بھی ہو جائے تاہم وہ "کامل الاخلاق" کہلانے کا مستحق ہو گا مگر نبی اور رسول نہیں کہلا سکے گا۔ اس لئے کہ یہ "مقام" انسانی جدوجہد کے دائرہ

---

[1] ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیرا

[2] رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے لئے یہ دُعا کی تھی۔ اے اللہ اُس کو دین کی سمجھ دے۔

[3] کل مولودٍ یولد علی الفطرۃ الحدیث۔ خلاصہ حجۃ اللہ جلد ا بحث سعادت صفحہ ۵۳ تا صفحہ ۵۵

سے بلند ہے اور صرف خدائے تعالیٰ کی عطاء و بخشش پر موقوف ہے گویا یہ ایک "منصبِ الٰہی" ہے جو نیابتِ الٰہی کی تکمیل کے لئے کسی انسان کے حصہ میں آتا ہے اس لئے قرآن عزیز میں تصریح کر دی گئی

اللّٰہ اعلم حیث یجعل رسالتہ	اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ اپنی رسالت کے
(الانعام)	منصب کو کس کو عطا کرے۔

ہاں۔ یہ ضروری ہے کہ جو ہستی بھی اس "جلیل القدر منصب" پر فائز ہو وہ "اخلاقِ کریمانہ" کے بلند صفات سے متصف ہونی چاہئے۔

اور ہر شئے کے انجام اور درجۂ کمال کے اعتبار سے اس منصب کا دورِ کمال اپنی علمی و عملی برتری کے ساتھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ کی ذات سے وابستہ کر دیا گیا۔ پس آپ کا ارشادِ گرامی

انی بعثت لاتمم حسن الاخلاق	میری بعثت (نبوت و رسالت) اخلاقِ کریمانہ
وفی روایۃ مکارم الاخلاق	اور حسنِ اخلاق کی تکمیل کے لئے ہوئی ہے۔

اسی حقیقت کا اعلان ہے۔

مسطورہ بالا وضاحت سے یہ بخوبی واضح ہو گیا کہ امام غزالی شاہ ولی اللہ امام راغب اصفہانی کے نزدیک "سعادت" اور مثلِ اعلیٰ کا مفہوم اُس معنی سے بلند تر ہے جس کا نظریۂ جدیدہ کے ابواب میں تفصیل کے ساتھ ذکر ہو چکا ہے۔

اِن علماءِ اخلاق کے نزدیک دنیوی صلاح و فلاح کے ساتھ حقیقی فلاح و نجات یعنی عالمِ آخرت کی سرمدی و ابدی راحت کا حصول بھی انہی دونوں کے ساتھ وابستہ ہے۔

اور محقق دوانی فرماتے ہیں۔

نفسِ ناطقۂ انسانی میں دو قوتیں ہیں ایک "قوتِ ادراک" دوسرے "قوتِ تحریک" اور دونوں قوتوں کی پھر دو جدا جدا شاخیں ہیں۔

قوتِ ادراک کی ایک شاخ کا نام "عقلِ نظری" ہے اور یہ علمی صورتوں کے قبول کے لئے مبدءِ تاثر بنتی ہے۔ اور دوسری شاخ کا نام "عقلِ عملی" ہے اور یہ افعال جزئیہ کی فکر و مشاہدہ کو قوتِ تحریکِ بدن کے لئے مبدءِ بعید ہوا کرتی ہے[۱]۔ اور پھر یہ شاخ، قوتِ غضب اور قوتِ شہوت سے تعلق کے وقت ایسی چند کیفیات کے وجود کا مبدء بنتی ہے جو کسی فعل یا انفعال کا سبب بنتی ہوں، مثلاً ندامت اور خندہ و بکا وغیرہ۔ //

اور وہم اور قوتِ متخیلہ کے استعمال کی حیثیت سے جزوی آرا اور جزئی اعمال کے استنباط کا مبدء بھی ثابت ہوتی ہے۔

اور "عقلِ نظری" کے ساتھ نسبت پانے یا دونوں کے باہم یکدگر وابستہ ہو جانے کی حیثیت سے سبب بن جاتی ہے اُن آراءِ کلیہ کے حصول کا جو اعمال کے ساتھ متعلق ہیں۔

اسی طرح قوتِ تحریک کی پہلی شاخ کا نام "قوتِ غضبی" ہے۔ یہ مبدء بنتی ہے ایسی مدافعت کا جو غلبہ کے ساتھ امورِ نامناسب کو دفع کرتی ہو۔

اور دوسری شاخ کا نام "قوتِ شہوانی" ہے اور یہ مناسب امور کے حاصل کرنے کے لئے مبدء ہے۔

اور "قوتِ ادراک" کا یہ فرض ہے کہ تمام قویٰ بدنی پر اس طرح مسلط ہو جائے کہ کسی طرح ان قویٰ سے منفعل اور متاثر نہ ہونے پائے بلکہ تمام قویٰ اُسی کے تسلط اور قہرانیت میں آجائیں اور یہ جس قوت سے جو کام لینا چاہے لے سکے۔ اور کسی قوت کو اُس کے حکم کے بغیر کسی قسم کے اقدام کی جرات باقی نہ رہے تاکہ انسانی ضمیر کی راجدھانی میں نظم و انتظام صحیح رہے اور کسی قسم کا اختلال پیدا نہ ہو۔

اور جب ان قوتوں میں سے ہر ایک قوت بمقتضاءِ عقل اپنے خصوصی فعل پر اقدام کرے گی

[۱] اور محرک قریب یا خود نفس ہوتا ہے یا اُس کا ارادہ ۱۲۔

تو قوتِ ادراک یعنی "عقلِ نظری کی تہذیب و ترتیب" سے "حکمت" حاصل ہوگی، اور "عقلِ عملی کی تہذیب" سے "عدالت" پیدا ہوگی۔ اور "قوتِ غضبی کی ترتیب و تہذیب" سے "شجاعت"، اور قوتِ شہوی کی تہذیب" سے "عفت" عالمِ وجود میں آئے گی۔

اس تقریر کی بنا پر عدالت "قوتِ عملی کے کمال کا نام ہے نہ کہ قوتِ علمی کے۔

لیکن علمارِ اخلاق اس مسئلہ کی تقریر ایک دوسرے طریقے سے بھی کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

نفسِ انسانی میں تین قوتیں متضاد موجود ہیں اور "نفس" جس قوت کا ارادہ کرتا ہے اسی کے مطابق آثار ہویدا ہوتے رہتے ہیں۔ اور جب ان میں سے ایک غالب آجاتی ہے تو بلاشبہ دوسری مغلوب یا منفقود ہو جاتی ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) **قوتِ ناطقہ**۔ اس کو "نفسِ ملکوتی"، اور "نفس مطمئنہ" بھی کہتے ہیں۔ یہ حقائقِ امور میں فکر و نظر کے شوق، اور فکر و تمیز کا مبدر منبع ہے۔

(۲) **قوتِ غضبی**۔ اس کو نفسِ سبعی اور نفس لوامہ بھی کہتے ہیں، اور یہ غضب و دلیری، ہولناکیوں پر اقدام، اور سربلندی و تسلط کے شوق کا مبدء ہے۔

(۳) **قوتِ شہوی**۔ اس کا نام نفسِ بہیمی اور نفس امارہ بھی ہے۔ اور یہ شہوت، طلبِ غذا، اور اکل و شرب و نکاح کے ذریعہ حصولِ لذت کا شوق جیسے امور کا مبدء ہے

پس ان ہی قوتوں کی شمار کے اعتبار سے نفس کے فضائل کی تعداد کا اندازہ کرنا چاہیے۔ اسلئے کہ اگر نفسِ ناطقہ کی حرکت اعتدال پر ہو اور اس میں معارف و علوم یقینیہ کے اکتساب کا شوق بھی پایا جاتا ہو تو اس "حرکت" سے علم حاصل ہوتا ہے اور اس کے تابع ہو کر حکمت، حاصل ہوتی ہے، اور جب نفسِ سبعی کی حرکت اعتدال پر ہوتی ہے اور نفس ملکوتی کی تابع بن جاتی ہے اور قوتِ عاقلہ نے جو بھی اس کا حصہ مقرر کر دیا ہے اس پر قانع رہتی ہے

تو اس "حرکت" سے فضیلتِ "حلم" پیدا ہوتی اور اس کے تابع ہو کر شجاعت وجود میں آتی ہے
اور جب نفسِ بہیمی کی حرکت میں اعتدال پیدا ہوجاتا ہے اور وہ عاقلہ کی فرمانبردار ہو کر
اپنے حصہ پر قانع ہو جاتی ہے تو اس "حرکت" سے فضیلتِ عفت وجود پذیر ہوتی ہے
اور اس کے پیچھے سخاوت پیدا ہوتی ہے۔
اور جب یہ تینوں فضائل حاصل، اور باہم یکدگر دابستہ ہوجائیں تو ان تینوں کی ترکیب سے ایک
ایسا مزاج پیدا ہوجاتا ہے جو ان تمام فضائل سے بالاتر ہو کر درجۂ کمال حاصل کر لیتا
ہے۔ اور اس فضیلت کا نام عدالت (عدل) ہے۔
اور امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔
اس بحث میں چار امور قابلِ لحاظ ہیں۔
(۱) عملِ جمیل۔ یعنی اچھے اور برے افعال کا عمل (۲) قدرت، یعنی اس کے کرنے نہ کرنے
پر قادر ہونا، (۳) معرفت۔ یعنی اس کے اچھے یا برے ہونے کو پہچاننا، (۴) نفس کی وہ
ہیئت وصورت جس سے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میں میلان ہوسکے اور
اس کی بدولت دونوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا آسان ہوجائے۔
لیکن پہلی بات یعنی نفس عمل "خلق" نہیں کہلایا جاسکتا اس لئے کہ ایک شخص ایسا ہوسکتا
ہے کہ وہ خُلقِ سخاوت رکھتا ہو لیکن غریب ہونے یا کسی اور سبب کے پیش آجانے سے
"مال خرچ کرنے" سے محروم ہو۔ یا اس کے برعکس صفتِ بخل تو اس میں موجود ہو مگر وہ
ریا و نمود کی خاطر سخی کی طرح خوب خرچ کرتا رہتا ہو۔
اور نہ قدرت کا نام خُلق ہوسکتا ہے اس لئے کہ قدرت کی نسبت تو دینے اور نہ دینے

؎ اخلاق جلد اوّل صفحہ ۴۸ تا ۵۱

دونوں کی جانب یکساں ہے۔ وہ انسان ہے اور انسان ان دونوں باتوں پر قادر ہے۔
تو پھر یہ قدرت کس طرح خُلق بن سکتی ہے۔
اور صرف معرفت کا نام بھی خُلق نہیں ہے اس لئے کہ معرفت کی نسبت اچھے اور بُرے
دونوں قسم کے اخلاق وصفات پر ہوتی ہے
بلکہ خُلق اُس چوتھی صورت کا نام ہے جس کو ہیئت کہا جاتا ہے اور جو نفس کو اس قابل
بناتی ہے کہ اُس سے عطا وبخشش، یا بخل وکنجوسی صادر ہو، اور جس طرح "چہرہ کا حسن"
ناک، رخسار، اور ہونٹوں کے بغیر صرف آنکھوں کی خوبصورتی ہی سے کامل نہیں ہو سکتا
اسی طرح "باطن کا حسن" بھی ان چار ارکان کے بغیر کامل ومکمل نہیں ہو سکتا، اور جب ان
سب کے اختلاط سے اعتدال وتناسب کے مطابق مزاج پیدا ہو جاتا ہے تو پھر "حسنِ خلق"
وجود میں آجاتا ہے۔
اور امام راغب نے اس فرق کو اس طرح ادا کیا ہے۔
طبیعت اور غریزہ نفس کی ایسی قوت کا نام ہے جس میں تغیر وتبدل ناممکن ہو۔ اور شیمۃ
اور سجیۃ اُس حالت کو کہتے ہیں کہ جس پر غریزہ قائم ہے اور غالب حالات میں یہ بھی تغیر
کو قبول نہیں کرتی،
اور خُلق بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ گا ہے قوتِ غریزہ کے معنی میں بولا جاتا
ہے۔ حدیثِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں ہے۔

فرغ اللہ من الخَلقُ والخُلق والرزق	اللہ تعالیٰ پیدائش، طبیعت، رزق، اور
والاجل	موت کے معاملہ کو مکمل کر چکا۔

اور کبھی ایسی اکتسابی حالت کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے انسان اس قابل بنتا ہے کہ

وہ ایک کام کا اقدام کرتا اور دوسرے سے باز رہتا ہے۔ مثلاً جس انسان کے مزاج میں حدت اور تیزی ہوتی ہے اُس کو کہتے ہیں "انہ خلیق بالغضب" یہ تو غصہ کے لئے ہی ہیں اور اسی تعریف کے مطابق تمام حیوانات کی ذاتی خصوصیات کے لئے لفظ خلیق کو استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً شیر کے لئے بہادری، خرگوش کے لئے بزدلی، اور لومڑی کیلئے مکاری کے اوصاف کو اُن کا خُلق کہتے ہیں۔

اور کبھی خُلق کو خلاقت بمعنی ملاستہ[1] سے اخذ کرتے ہیں۔ اور اس معنی کے لحاظ سے خُلق اُس کیفیت کا نام ہے جس پر انسان اپنے قویٰ میں سے بعض قوتوں پر عادت کے ذریعہ سے مستقل اور قائم ہو جائے۔

پس اس اعتبار سے خُلق نفس کی اس کیفیت پر بولا جاتا ہے جس سے افعال بغیر فکر و تردد کے صادر ہوتے ہیں اور کبھی اُن افعال ہی پر اُسکا اطلاق ہوتا ہے جو کیفیت کے ذریعہ صادر ہوتے ہیں۔

اور اس اصول پر کبھی وہ فعل، اور ہیئت دونوں پر یکساں بولا جاتا ہے جیسے عفت، عدالت، شجاعت وغیرہ میں۔

اور کبھی ہیئت کا ایک نام ہوتا ہے اور فعل کا دوسرا نام جیسے جود و سخا یہاں سخا کا تو ہیئت و کیفیت پر اطلاق ہوتا ہے اور جود کا اُس فعل پر جو اس کیفیت سے صادر ہوا۔

اور عادت فعل یا انفعال کی اُس تکرار کا نام ہے جس سے خُلق تکمیل پاتا ہے۔ اور عادت کا صرف یہی کام ہے کہ وہ انسان کی قوت کو فعلیت میں لے آئے۔ مگر جبلت و خلقت کے خلاف انسان میں سجیت یا طبیعت کا متغیر کر دینا عادت کے دائرہ سے باہر

---

[1] ملاستہ زمین کو گھس گھس کر ہموار اور چکنا کرنے کو کہتے ہیں۔

اور قطعاً محال ہے۔ اس لئے کہ طبیعت کا خالق تو خالقِ کائنات عزّ وجل ہے اور عادت مخلوق کا اپنا فعل ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ خالق کے فعل کو مخلوق بدل دے۔

البتہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ عادت مختلف اثرات سے متاثر ہو کر ایسی قوی اور مضبوط ہو جاتی ہے کہ اُس کو بھی جبلت اور طبیعت ہی کہنے لگتے ہیں اسی بنا پر یہ مقولہ مشہور ہے۔ "العادۃ طبیعۃ ثانیہ" عادت دوسری طبیعت ہے۔

خیر، سعادت، فضیلت، منفعت اور ان کے باہم امتیاز

یہ چار امور ہیں جو اپنے حقائق کے لحاظ سے جُدا جُدا حقیقت ہیں، اور ان کے باہم امتیازی حدود قائم ہیں ان میں سب سے بلند مقام "خیر" کا ہے۔ اس لئے کہ "خیرِ مطلق" اپنی ذات اور حقیقت کے اعتبار سے مقصود ہے، اور اس کے علاوہ جو شے بھی مطلوب و مقصود ہو وہ صرف اس لئے کہ اُس میں "خیر" ہے۔

دنیا کا ہر عقلمند بغیر استثناء اگر کسی شے کا شائق اور عاشق ہے تو وہ یہی خیر ہے۔ حتیٰ کہ بعض کوتاہ نظر "شر" کو اس لئے کر گذرتے ہیں کہ اُن کی نگاہ میں وہ "خیر" نظر آتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے کہ کوئی خیر ایسی نہیں ہے جس کا انجام کار "جہنم" ہو اور کوئی "شر" ایسا نہیں جس کا مآل کار "جنت" ہو۔ گویا خیرِ مطلق کبھی بُرائی کا سبب نہیں بن سکتی اور شر کبھی بھلائی کا باعث نہیں ہو سکتا۔

اور "سعادتِ مطلقہ" اُس حقیقت کا نام ہے جس سے آخرت میں لذتِ حیات حاصل ہو،

یعنی بقار، دوام، کمالِ قدرت، کمالِ علم، اور استغنا[۱] یا یوں کہہ دیجئے کہ جوان چار امور تک رسائی کا ذریعہ ہو اُس کا نام "سعادت" ہے اور اس کی جانب مخالف کا نام "شقاوت" اور "فضیلت" اُن امور کا نام ہے جو سعادتِ انسانی کا باعث بنتے اور دوسروں پر اُس کو سرفرازی بخشتے ہوں۔ اور اسکے مخالف پہلو کو "رذیلت" سے تعبیر کرتے ہیں۔

اور "نافع" اُن اشیار کا نام ہے جو خیر، سعادت، اور فضیلت کے لئے مدد و معاون ثابت ہوتی ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک "ضروری" جس کے بغیر مطلوب و مقصود تک پہنچنا ناممکن ہو۔ مثلاً علمِ صحیح اور عملِ صالح کے بغیر سرمدی لذتوں سے بہرہ اندوز ہونا ناممکن ہو۔ دوسری "غیر ضروری" جو مفید مطلب تو ہو لیکن موقوف علیہ نہ ہو۔ یعنی دوسری شے بھی اس کی قائم مقامی کرسکتی ہو۔ مثلاً بعض اعمالِ صالح جو اپنے نافع ہونے میں متبادل حیثیت رکھتے ہوں جیسا کہ سکنجبین صفرا کیلئے قاطع ہے مگر اس فائدہ کے لئے اس کا بدل صرف لیموں بھی ہوسکتا ہے[۲]۔

فضائل کا ارتقار و تنزل فطرت کے عام قانون کے مطابق، فضائل میں بھی، ارتقا و تنزل کے مدارج موجود ہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو فضائل کے ارتقائی درجات کے حصول کی ترغیب فرمائی ہے اور انحطاط سے باز رکھا ہے۔ حصولِ ارتقار کے متعلق ارشاد ہے۔

سارعوا الیٰ مغفرۃ من ربکم (آل عمران)	خدا تعالیٰ کی مغفرت (سعادت سرمدی) کی جانب دوڑ دوڑ
فاستبقوا الخیرات (بقرہ)	کر کوشش کرو۔ خیر و فلاح میں آگے بڑھ نکلنے کی
اولئک یسارعون فی الخیرات وھم	وہ خیر و فلاح کیلئے دوڑ کرتے ہیں اور وہ انکے بارہ
لھا سابقون (مومنون)	میں آگے بڑھ جانے والوں میں ہیں۔

اور فضائل میں انحطاط سے محفوظ رکھنے کے لئے ارشاد ہے۔

---

[۱] المعنیٰ منی النفس و المحدث [۲] الذریعہ صفحہ ۳۷

ولا ترتدوا علیٰ ادبارکم فتنقلبوا خاسرین۔ (مائدہ)	اور اپنی ایڑیوں کے بل واپس نہ ہو کہ نتیجہ میں نقصان و خسارہ لے کر واپس ہو۔
ولا تکونوا کالتی نقضت غزلہا من بعد قوۃ انکاثا (نحل)	اور تم ان کی طرح نہ ہو جاؤ جنھوں نے سوت کو مضبوط لپیٹنے کے بعد اپنی انٹیا کو اُدھیڑ ڈالا
ان الذین ارتدوا علیٰ ادبارھم من بعد ما تبین لھم الھدیٰ الشیطان سوّل لھم واملیٰ لھم (محمّد)	بلاشبہ جو لوگ اپنی ایڑیوں کے بل ایسی حالت میں واپس ہو گئے کہ ہدایت اُن پر واضح ہو چکی تھی تو در اصل شیطان نے اُن کو پھسلا لیا اور اُن کو (غلط) اُمیدوں میں مبتلا کر دیا ہے

اور فضائل کے ارتقائی درجات بھی چار ہیں اور انحطاطی مراتب بھی چار ہیں:

ان ارتقائی درجات میں سے اگر انسان، برائیوں، بداخلاقیوں، اور گناہوں سے باز رہے، کئے ہوئے پر نادم ہو، اور آئندہ نہ کرنے پر عزمِ صمیم رکھتا ہو تو یہ پہلا درجہ ہے اور اس درجہ کے حامل کو "مطیع" اور "تائب" کہتے ہیں۔

اور اگر مقررہ عبادات و طاعات کا پابند اور حقوق اللہ اور حقوق العباد میں اخلاق کریانہ کا حامل ہو اور بقدر وسعت اُن میں سبقت کرتا ہو تو یہ دوسرا درجہ ہے اور اسکے اہل کو "صالح" کہتے ہیں۔

اور اگر شہوات پر ضبط کے ذریعہ حسنات و خیرات اُس کی طبیعت ثانیہ بن گئے ہوں اور سیئات و اعمالِ بد سے فطری نفرت پیدا ہو گئی ہو تو یہ تیسرا درجہ ہے اور اس کے صاحب کو "شہید" کہا جاتا ہے۔

اور اگر ان ہر سہ منازل کی مجموعی حالت و کیفیت معراجِ کمال کے اُس درجہ کو پہنچ چکی ہو

انسان تمام نیک و بد امور میں خدائے تعالیٰ کی مرضیات میں غرق ہو چکا ہو، اور اُس کا ہر حرکت و سکون مشیتِ الٰہی کے تابع ہو کر راضی برضائے الٰہی کی حد تک پہنچ گیا ہو تو اس درجہ کے حامل کو "صدّیق" کا لقب ملتا ہے۔ چنانچہ قرآنِ عزیز کی اس آیت میں ان ہی درجات کا ذکر کیا گیا ہے۔

ومن یطع اللہ والرسول فاولٰئک — اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے
مع الذین انعم اللہ علیھم من النبیین — پس یہی وہ لوگ ہیں جو ان کے ساتھ ہونگے
والصدیقین والشھداء والصالحین — جن پر اللہ تعالیٰ نے اپنا انعام و اکرام کیا ہے
وحسن اولٰئک رفیقا — اور وہ نبی، صدیق، شہید، اور صالحین
(النساء) — ہیں اور یہ اچھے رفیق ہیں۔

اسی طرح انحطاطِ فضائل میں اگر اعمالِ خیر کے بارہ میں کسل اور سُستی نے جگہ لے لی ہے اور وہ حصولِ خیرات سے باز رہتا ہے۔ تو اس درجہ کا نام "زیغ" ہے۔

فلما زاغوا ازاغ اللہ قلوبھم — پس جب انھوں نے کجی اختیار کرلی تو اللہ تعالےٰ
(صف) — نے ان کے دلوں میں کجی ڈال دی۔

اور اگر خیر کے لئے وسعتِ نظر مفقود ہو جائے اور بدعملی تک نوبت پہنچ جائے تو اس کا نام "رین" ہے۔

کلا بل ران علیٰ قلوبھم ما کانوا — معاملہ یوں نہیں ہے بلکہ بدعملی کرتے کرتے اُنکے
یکسبون (التطفیف) — دلوں پر بدی کا زنگ چڑھ گیا ہے۔

اور اگر صورتِ حال اس حد تک پہنچ جائے کہ باطل پر اقدام کرکے اُس کو حق ظاہر کرے اور باطل پرستی کی حمایت پر اَڑ جائے تو یہ "قساوتِ قلب" ہے۔

ثم قست قلوبکم من بعد ذٰلک — پھر اس کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے

فہی کالحجارۃ اواشد قسوۃ (بقرہ)   پس پتھر کی مانند ہیں یا اس سے بھی زیادہ سخت۔

اور آخری درجہ یہ ہے کہ باطل میں پورا پورا انہماک ہو جائے، اُسکو پسندیدہ اور مرغوب شے سمجھنے لگے، اور دوسروں کو بھی ترغیب دے اور اُس سے محبت پیدا کرائے تو اُس کا نام "ختم" (مُہر) ہے گویا اُس کے دل پر مُہر لگ جاتی ہے۔ اسی کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے۔

ختم اللّٰہ علٰی قلوبھم وعلٰی سمعھم   اللہ تعالٰی نے اُن کے دلوں پر مُہر لگا دی ہے

وعلٰی ابصارھم غشاوۃ   اور اُن کے کانوں اور آنکھوں پر پردے

(بقرہ)   پڑ گئے ہیں۔

ام علٰی قلوب اقفالھا (محمد)   کیا اُن کے دلوں پر قفل لگے ہیں؟

پس بداخلاقی اور عصیاں کا پہلا درجہ کسل ہے اور اُس کا نتیجہ زیغ اور دوسرا درجہ غباوت ہے اور اس کا نتیجہ رین۔

اور تیسرا درجہ وقاحت ہے اور اُس کا نتیجہ قساوت اور چوتھا درجہ انہماک ہے اور اس کا نتیجہ ختم و اِقفال۔

بہرحال حسنات اور کریمانہ اخلاق کا درجۂ کمال نبوت کے بعد "صدیقیت" ہے۔ اور سیات و بداخلاقی کی حدِ کمال "ختم قلب" ہے[1]۔

---

[1] کتاب الذریعہ صفحہ ۴۸ تا ۵۰۔

فضائل

فضائل کی اساس

فضائل کی بنیاد حسب ذیل چار امور پر ہے

(۱) حکمت (۲) شجاعت (۳) عفت (۴) عدل

حکمت۔ نفس کی اُس حالت کا نام ہے جس کے ذریعہ سے وہ تمام اختیاری امور میں خطأ وصواب کے درمیان تمیز کرتا ہے۔ اور

عدل۔ نفس کی اُس قوت و حالت کو کہتے ہیں کہ جس سے غضب و شہوت کو صحیح تدبیر کی زنجیروں میں جکڑا جائے اور حسب تقاضا حکمت وعقل اُن کو استعمال میں لایا جائے۔ اور

شجاعت۔ قوتِ غضب کے بروے کار آنے نہ آنے میں عقل کے تابع ہونے کا نام ہے۔ اور

عفت۔ قوتِ شہوت کا عقل وشرع کے زیر تربیت وزیر فرمان ہو کر مہذب و درست کار ہونے کا نام ہے۔

اور میزان میں امام نے تصریح کی ہے کہ حکمت۔ قوتِ عقلیہ کی فضیلت ہے، اور عفت قوت شہوانیہ کی فضیلت، اور عدل، ان تمام قوتوں کے ضروری ترتیب کے مطابق وجود پذیر ہونے کا نام ہے، گویا وہ مجموعہ فضائل ہے نہ کہ ایک جزئی فضیلت۔

امام کی رائے میں۔ ان اصول سے جو فروع پیدا ہوتی ہیں ان کی ترتیب اس طرح کی جاسکتی ہے۔

حکمت وعقل کے اعتدال سے۔ حسن تدبیر، ذکاوتِ ذہن، باریک بینی، صحیح الخیالی، دقیق اعمال اور پوشیدہ آفاتِ نفس میں تیز فہمی، جیسے اخلاق پیدا ہوتے ہیں۔ اور

شجاعت سے۔ کرم، نجدت، شہامت، کسر نفسی، برداشت، بردباری، استقامت، کظم غیظ،

ضبط، اور محبت، جیسے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اور

عفت سے۔ سخاوت، حیا، صبر، درگذر، پاکیزگی، مساعدت، ظرافت، اور قناعت، جیسے اخلاق نشو ونما پاتے ہیں۔

اور عدل چونکہ مجموعۂ فضائل کا نام ہے اس لئے ہر سہ اصولی فضائل کی فروع خود اس کی اپنی فروع ہیں[۵]۔

اور ان ہی فضائل کی طرف قرآنِ عزیز کی اس آیت میں اشارہ ہے۔

انما المؤمنون الذین آمنوا باللہ ورسولہ ثم لم یرتابوا وجاھدوا باموالھم وانفسھم فی سبیل اللہ اولٰئک ھم الصٰدقون ٥ (حجرات)

بلاشبہ مومن وہی ہیں جو اللہ پر، اس کے رسول پر ایمان لائے اور پھر شک وشبہ میں نہ پڑے، اور اپنے مالوں اور نفسوں سے اللہ کی راہ میں جہاد کیا، یہی سچے ہیں۔

پس اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانیکا نام قوتِ یقین ہے جو قوتِ عقل کا ثمرہ اور حکمت کا نتیجہ ہے۔ مالی مجاہدہ کو سخاوت کہتے ہیں جو قوتِ شہوت میں ضبط پیدا کرتی ہو اور عفت اسی کا پھل ہو اور مجاہدۂ نفس، شجاعت کا دوسرا نام ہے جو قوتِ غضب کے استعمال کو عقل کے زیر اثر اور حدِ اعتدال پر لاتا ہے صحابہ (رضی اللہ عنہم) کی مدح کی یہ آیت اسی کو واضح کرتی ہے۔

اشداء علی الکفار رحماء بینھم — وہ کافروں پر سخت ہیں اور آپس میں نرم و رحیم

امام غزالی (رحمۃ اللہ) کے نزدیک بھی حقیقی "مثلِ اعلیٰ" تک انسان کی رسائی ممکن ہے۔ فرماتے ہیں۔

جو شخص ان اخلاق کے تمام شعبوں کا حامل ہو اور ان میں صاحبِ کمال بن جائے وہ

---

[۵] احیاء العلوم جلد ۳ صفحہ ۴۸

اس کا مستحق ہے کہ مخلوق کا مقتدیٰ بنے اور تمام اعمال وافعال میں اُس کی پیروی کی جائے گویا وہ "ملکوتی پیشوا" ہے۔ اور جو شخص ان اخلاق سے یکسر خالی ہو اور انکی اضداد کا حامل، تو اُس کا خدا کی کائنات اور اُس کی مخلوقات سے خارج در اندہ ہو جانا ہی بہتر ہے[1]۔

امام نے شاہ صاحب کی طرح یہ بھی تصریح کی ہو کہ اخلاق کی "مثلِ اعلیٰ" کا آخری درجہ نبوت کا درجہ ہے، جو اخلاق کے کمالات کے بعد خدائے برتر کی موہبت اور عطا سے نصیب ہوتا ہے:

من یطع اللہ والرسول فاولٰئک	جو اللہ اور اُس کے رسول کی پیروی کرے وہی
مع الذین انعم اللہ علیھم من النبیین	اُن ہستیوں کے ساتھ ہونگے جن پر خدا کا انعام ہوا
والصدیقین والشھداء والصلحین	ہے اور وہ انبیاء، صدیقین، شہداء اور صالحین
وحسن اولٰئک رفیقا	ہیں، اور یہ سب بہت اچھے رفیق ہیں۔

فضائل کے اقسام | فضائل کی ابتدائی قسمیں دو ہیں، ایجابی اور سلبی۔

نفسِ انسانی میں ایسی قوت اور ایسے ملکہ کا قیام و رسوخ، جو حسنِ عمل کا باعث بنے فضیلت ایجابی ہے اور جو سوءِ عمل سے باز رکھنے کا باعث ہو فضیلتِ سلبی ہے۔

مثلاً "امید" ایجابی فضیلت ہے اس لئے کہ جو زندگی کی شاہراہ پر گامزن ہو یہ اُس کو عمل پر آمادہ کرتی اور اُبھارتی ہے اور "زہد" سلبی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ انسان کو حد سے متجاوز لذائذ سے باز رکھتی، اور سادہ زندگی پر راضی رہنے کی ترغیب دیتی ہے۔

گزشتہ مباحث میں فضائل کی ایک دوسری تقسیم بھی کی گئی ہے یعنی انفرادی فضائل اور اجتماعی فضائل۔

مثلاً قناعت۔ انفرادی فضیلت ہے جس کا اثر انسان کی اپنی ذات تک ہی محدود رہتا ہے

[1] میزان۔ المنقذ من الضلال۔

اور امانت ۔ اجتماعی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ جب ہی رونما ہوتی ہے کہ انسان دوسروں کیساتھ معاملات میں حصہ لے ۔

بعض علمارِ اخلاق کا یہ خیال ہے کہ امام غزالی کا مرکزِ توجہ صرف اخلاقِ فردیہ ہیں اور اخلاق اجتماعیہ کی تعلیم سے اُن کی تصانیف خالی ہیں ۔

مگر امام کی تعلیمِ اخلاق پر دقّتِ نظر کے بعد یہ اعتراض صحیح نہیں رہتا ۔ احیار علوم الدین میں آفاتِ عزلت کے باب میں امام نے تصریح کی ہے ۔

> یہ واضح رہے کہ دینی اور دنیوی مقاصد میں وہ مقاصد بھی ہیں جو دوسروں کے ساتھ تعلقات پر قائم ہیں ۔ اور دوسروں کے ساتھ اختلاط و تعاون کے بغیر اُن کا وجود ناممکن ہو لہٰذا جو امور باہمی اشتراک و اختلاط سے انجام پاتے ہیں وہ عزلت و گوشہ نشینی میں ناممکن الحصول رہتے ہیں ، اور انسان میں ان کا فقدان آفاتِ عزلت میں سے کہلاتا ہے اس لئے باہمی اختلاط و تعاون کے فوائد ، اِن کے اسرار و حکم اور اسباب پر بھی توجہ کرنی ضروری ہے ۔ مثلاً تعلیم و تعلم ، نفع و انتفاع ، ادب و تادیب ، باہمی مودت و اخوت ، اجر و ثواب کا حصول اور قیامِ حقوق کے ذریعہ دوسروں پر اس کا فیضان ، تواضع ، حصولِ تجربہ ، مشاہدۂ احوال و حصولِ عبرت وغیرہ جیسے اخلاق یہ سب اختلاطِ باہمی کے فوائد میں سے ہیں اور ہم اس لئے اُن کو تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں[۵]

نیز عدل ، اجتناب از ظلم ، امر بالمعروف ، نہی عن المنکر اور احسان وغیرہ جیسے اخلاق کو مستقل ابواب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرنا اس امر کی شہادت ہے کہ امام کی نظر اخلاقِ اجتماعی کی تعلیم سے ناآشنا نہیں بلکہ انسانی حیات کے کمال کے لئے وہ اس کو بھی بہت اہم جگہ دیتے ہیں ۔

---

[۵] احیار علوم الدین جلد ۲ صفحہ ۲۱۰

فارابی کا نظریہ سعادت اور فارابی اپنے فلسفی رجحانات کے پیشِ نظر سعادت کی حقیقت اس طرح بیان کرتا ہے۔

نفسِ انسانی اگر اپنے وجود میں کمال کے اُس درجہ کو پہنچ جائے کہ اُس کو اپنے قوام میں مادہ کی بالکل احتیاج باقی نہ رہے بلکہ یہ کیفیت پیدا ہوجائے کہ ان تمام اشیاء میں بھی موجود رہے جو اجسام سے آلودہ ہیں اور اُن جواہر میں بھی پایا جائے جو مادہ سے محروم اور خالی ہیں اور اُس کی یہ کمالی کیفیت دائم و قائم ہو تو اس کمال کا نام "سعادت" ہے سعادت کا یہ درجہ "افعالِ ارادیہ" کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے ان میں سے بعض افعال نفسیاتی اور فکری ہونگے اور بعض مادی و جسمانی۔ لیکن یہ حصول "ان افعال کے اتفاقی طور پر وجود میں آجانے سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ خاص ہیئت و صورت اور ملکاتِ خصوصی کے ساتھ مشروط ہو کر ہو سکتا ہے۔

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ بعض افعالِ ارادیہ خود سعادت کی راہ میں حائل ہوتے ہیں "اور یہ ظاہر ہے کہ سعادت" بذاتہٖ "خیرِ مطلوب" ہے۔ اس لئے اس کے حاصل کرنے کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت کے ساتھ اس لئے مقید کی گئی ہے یا اس لئے وہ مطلوب ہے کہ اُس کے واسطہ سے ہمیں کوئی دوسری شے "مطلوب" ہے کیونکہ اس کے بعد کوئی ایسا مرتبہ باقی ہی نہیں "رہتا کہ انسان اُس کا "طالب" بنے۔

لہٰذا اس کے حصول کے لئے ایسے افعالِ ارادی کی ضرورت ہوتی ہے جو سعادت تک پہنچانے میں مدد و معاون ہوں۔ ان افعال کا نام "افعالِ جمیلہ" ہے اور جن خاص ہیئت و کیفیت کے ذریعہ یہ افعالِ جمیلہ صادر ہوتے ہیں اُن کا نام "فضائل" ہے۔ یہ فضائل خود بھی "خیر" ہیں اور اپنے سے بلند "خیر" یعنی "سعادت" کے حصول کا ذریعہ بھی ہیں۔

اور جو افعال "سعادت" کے حصول کے لئے سدِ راہ بنتے ہیں اُن کا نام "افعالِ قبیحہ" ہے۔ اور جن کیفیات و ہیئات سے اُن کا صدور ہوتا ہے وہ "رذائل" و "خسائس" کہلاتی ہیں۔

پس انسان میں قوتِ غاذیہ "بدن" کی خدمت گذار ہے اور قوائے حاسہ و متخیلہ "بدن" کے بھی خادم ہیں اور قوتِ ناطقہ کے بھی۔ بلکہ قوتِ غاذیہ، حاسہ، اور متخیلہ کی "خدمتِ بدن کا اصل مدعا" "قوتِ ناطقہ" کی خدمت ہی ہوتا ہے اس لئے کہ قوتِ ناطقہ کا پہلا قوام بدن ہی کے ساتھ وابستہ ہے اور قوتِ ناطقہ کی دو قسمیں ہیں۔ عملی اور نظری اور قوتِ عملی، قوتِ نظری کی خادم ہے اور قوتِ نظری کا کمال یہ ہے کہ وہ انسان کو سعادت تک پہنچا دیتی ہے[1]۔ الخ

ابنِ رشد کا بھی قریب قریب یہی مذہب ہے۔ اور امام غزالی کی طرح وہ بھی اس کا قائل ہے کہ اخلاق میں تربیت و تعلیم اور ماحول کے اثرات سے تبدیلی ممکن ہے بلکہ واقع ہی اور یہ کہ اخلاق میں حصولِ سعادت کے مختلف مدارج ہیں[2]۔

ابنِ مسکویہ کا نظریہ اور ابنِ مسکویہ نے اپنی کتاب "تہذیب الاخلاق" میں مسئلہ سعادت پر تفصیلی بحث کی ہے اور کافی شرح و بسط کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کا ایک ضروری حصہ درج ذیل ہے ــــــــــ

ارسطو کے نزدیک سعادت کی پانچ قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق صحتِ بدن سے ہے اور یہ اعتدالِ مزاج سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسری کا علاقہ دولت و وقار وغیرہ سے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ مال کو صحیح مصرف میں صرف کرے، اور اصحابِ حاجات کے ساتھ حسنِ سلوک کرے تاکہ اہلِ ضرورت اور مستحقین اُس کے ساتھ محبت و مودت کرنے لگیں اور اس طرح کثرت سے اُس کے

---

[1] تاریخ فلاسفۃ الاسلام صفحہ ۱۴۱
[2] تاریخ فلاسفۃ الاسلام و بدایۃ المجتہد

دوست اور رفیق بن جائیں۔

تیسری کا تعلق لوگوں کے ساتھ حسنِ سلوک سے ہے اور اس کی بدولت یہ وصف اسمیں طبیعتِ ثانیہ بنجاتا ہے اور اسطرح وہ لوگوں میں مقبول و ممدوح بنتا، اور اپنے احسان و بھلائی کی داد حاصل کرتا ہے۔

چوتھی قسم کا واسطہ مندرجہ بالا اقسام میں ثابت قدم اور مضبوط رہنے سے ہے، اگر وہ ان امور میں کامیاب ہوجاتا، اور کامل و مکمل بن جاتا ہے تو سعادت کا یہ بھی ایک درجہ ہے

پانچویں قسم یہ ہے کہ وہ شخص دین و دنیا دونوں کے معاملہ میں عمدہ رائے، صحیح فکر، صافت اور سلیم اعتقادات کا حامل ہو۔

پس جس شخص میں یہ تمام اقسام جمع ہوجائیں وہ "سعیدِ کامل" اور سعادت کے آخری درجہ پر ہے۔ اور جس شخص کو ان اقسام میں سے کسی خاص قسم سے یا مختلف اقسام میں سے کچھ حصہ ملا ہو وہ اسی نسبت کے اعتبار سے "سعید" ہے۔

اور ارسطو سے پہلے۔ بقراط، فیثا غورث، اور افلاطون وغیرہ اس کے قائل تھے کہ سعادت اور فضائل فقط "نفس" سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی لئے جب انھوں نے فضائل کی تفصیل بیان کی تو سب کو قویٰ نفس ہی سے متعلق رکھا، مثلاً حکمت، شجاعت، عفت۔ عدالت،

اُن کا قول ہے کہ سعادت کے لئے نفس کے اِن قویٰ کا ہونا کافی ہے وہ بدن یا خارج از بدن کے فضائل کی محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر انسان میں مذکورہ بالا فضائل موجود ہوں تو بیمار یا لنگڑا، یا اندھا ہونا، یا کسی عضو کا بالکل نہ ہونا .... اس کے حصولِ سعادت پر مطلق اثر انداز نہیں ہوسکتے، اسی طرح، افلاس، فقر، اور اس قسم کے امور سے بھی اس میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ رواقی "بدنِ انسانی کو "انسان" کا جزء" مانتے ہیں اس لئے وہ انسانی

سعادت کو سعادتِ بدنی، اور خارج از بدن کے بغیر ناقص تسلیم کرتے ہیں۔

فلاسفہ کی اُن دو رایوں کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان دونوں پر صحیح محاکمہ کریں۔ اور ایک جامع رائے پیش کریں۔

انسان، درحقیقت دو فضیلتوں کا مجموعہ ہے۔

(۱) روحانی فضیلت ——— اور ——— (۲) جسمانی فضیلت

روحانی فضیلت اُس کا نام ہے جو پاک روحوں یعنی عالم روحانیات کے اوصاف کیساتھ مناسبت و تعلق رکھتی ہو اور جسمانی فضیلت کا تعلق حیوانی اوصاف سے ہے۔

پس وہ حیوانی فضیلت کی وجہ سے اس عالم سفلی میں چند روزہ مدت کے لئے مقیم ہے تاکہ وہ اپنی اس "خیر" کو تہذیب و ترتیب، اصلاح و تربیت، اور نظم و انتظام کے ذریعہ سے "کمال" تک پہنچائے، اور عالم علوی کے مناسب حال بنا کر اُسی جانب منتقل ہو جائے، اور وہاں ابدی و سرمدی حیات حاصل کرے۔

عالمِ سفلی، اور عالمِ علوی سے ہماری مراد عالمِ محسوسات کا اعلیٰ مقام یا ادنیٰ مقام نہیں ہے بلکہ عالمِ محسوسات کا خواہ کتنا ہی بلند مقام کیوں نہ ہو ہمارے مقصد کے اعتبار سے وہ سفلی ہے، اور عالمِ مجرد و معقول کا ہر درجہ عالمِ علوی ہے۔

بہرحال جب ان ہر دو کے مجموعہ کا نام "انسان" ہے تو ضروری ہے کہ انسان جب ہی صحیح معنیٰ میں سعادت حاصل کر سکتا ہے کہ ان دونوں فضائل کا ایک ساتھ حامل ہو پس انسان جب عالم سفلی کی سعادتوں سے متصف ہوتا ہے اور ان مناسب احوال کے اعتبار سے "سعید" کہلانے لگتا ہے تو پھر وہ ان مقدس احوال و متعلقات کی طرف غور کرتا، اُن سے بحث کرتا، اور عالمِ سفلی کی صحتِ احوال کے ذریعہ سے قدرتِ الٰہیہ کا شائق بنتا، اور دلائلِ حکمتِ بالغہ پر نظر کرتے ہوئے اُن تک پہنچنے

کی سعی کرتا ہے، اور اس طرح عالم علوی کے درجات کو حاصل کرنے لگتا ہے تا آنکہ اُس کے بڑے سے بڑے اور انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے

سعادت کا وہ آخری درجہ جو کسب و اکتساب، اور قوتِ عمل سے حاصل ہو سکتا ہے اور صرف موہبتِ الٰہی سے بطور "منصب حاصل ہونے کے ساتھ مشروط نہیں ہے" یہ ہے کہ انسان کے تمام افعال "افعالِ الٰہیہ" بن جائیں اور یہ "خالص خیر" کا درجہ ہے یعنی اُس کی تمام مرضیات فنا ہو کر مرضیات الٰہی کے اس طرح تابع ہو جائیں کہ اُس کی اپنی مرضی کے کوئی معنی ہی نہ رہیں جو کچھ ہو "خدا کی مرضی" ہی ہو[1] اور جب وہ اس "خیرِ محض" کے درجہ پر پہنچ جائے گا تو پھر اس کی یہ کیفیت ہو جائے گی کہ اُس کا کوئی عمل اس ایک غرض کے علاوہ کہ خود وہ عمل بذاتہ مقصود ہے اور کسی غرض و غایت کا پابند نہیں رہے گا۔ اور یہی درجہ مقصود و مطلوب ہے[2] الخ

اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ "سعیدِ دانا" کامل السعادت جب ہی ہو سکتا ہے کہ ذہنِ قوی کا مالک ہو۔ صاحب ذکا و عقل اور صحیح تمیز کا حامل ہو۔ ایسی حالت میں تمام موجودات کے حقایق اس پر روشن ہو جائیں گے اور علم کے مطابق عمل کے نفاذ پر اُس کی عزیمت بلند ہو جائیگی اور پھر اُس کے علم و عمل کی یہ مطابقت ہمیشہ کے لئے ثابت و قائم ہو جائے گی۔

نیز یہ بھی ظاہر ہو چکا ہے کہ جس طرح علم و نظر، عمل پر مقدم ہے اسی طرح عمل کے جزء پر اُس سے متعلق علم و نظر کا جزء بھی مقدم ہوگا، اِس لئے کہ جس شے کی معرفت مقصود ہوتی ہے وہ جودت، اور قوتِ تمیز کے ذریعہ سے ہی صحیح طور پر معلوم ہو سکتی ہے اور اس کے بغیر صواب اور حق تک پہنچنا ناممکن ہے اور جبکہ "معارف" کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جنکا علم

---

[1] تخلقوا باخلاق اللہ الحدیث۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے اخلاق کو خدائے تعالیٰ کے اخلاق کے سانچہ میں ڈھال لو۔

[2] تہذیب الاخلاق صفحہ ۹۴ تا ۱۰۶

ضروری ہے مگر عمل کا اُن سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور دوسرے وہ جو علم کے ساتھ عمل بھی چاہتے ہیں، تو حکمت، جو کہ موجبِ سعادت ہے وہ بھی دو ہی قسم پر مشتمل ہے۔ ایک وہ جو علم کے ساتھ عمل کی محتاج نہیں ہے مثلاً خداے تعالیٰ کی صحیح معرفت، اور اُس کے واحد و قدیم اور کردگارِ عالم ہونے کا حقیقی عرفان، اور دوسری وہ جو علم کے ساتھ عمل کی بھی مقتضی ہے مثلاً علوم حکمیہ میں جودت و اصابت رائے پیدا کرنا، اور معاملات میں "سیرتِ جمیلہ" اختیار کرنا، اور اُس کو عادتِ ثانیہ بنا لینا۔[۱]

علمِ اخلاق پر ابنِ قیمؒ کی لطیف بحث

شیخ الاسلام حافظ ابنِ قیم جوزیؒ نے اخلاق پر نہایت لطیف مباحث تحریر فرمائے ہیں۔ موجودہ بحث میں حسب ذیل اقتباس قابلِ مطالعہ ہے۔

فرماتے ہیں:-

دینِ اسلام "خُلق" ہی کا دوسرا نام ہے اور "تصوف کی حقیقت" بھی "خلق" کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پس جو شخص جس قدر اخلاقِ حسنہ کا مالک ہے اُسی قدر دین اور تصوف میں بھی بلند ہے مشہور صوفی کتانی کا بھی یہی قول ہے۔

اس کے علاوہ خُلقِ حسن کے بارہ میں علماءِ اخلاق کے مختلف اقوال پائے جاتے ہیں۔

(۱) حسنِ خلق کی حقیقت، جود و کرم کی بہتات، ایذادہی سے پرہیز، اور ایذا رسانی و تکالیف کی برداشت میں مضمر ہے (۲) حسنِ عمل پر ثبات، اور بدعملی سے پرہیز، حسنِ خلق کا مصدر ہیں (۳) رذائل سے پاک، اور فضائل سے مزین رہنے کا نام حسنِ خلق ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ حسنِ خلق کے چار ارکان ہیں اور اخلاقِ فاضلہ کی بنیاد ان ہی پر قائم و ثابت ہے۔

صبر عفت شجاعت عدل

---

[۱] السعادة لابن مسکویہ صفحہ ۴۷ و ۴۸

صبر۔ انسان کو قوتِ برداشت، غصہ پر قابو، ایذا رسے پرہیز عطا کرتا، جلد بازی و زود رنجی سے محفوظ رکھتا، اور بردباری، سنجیدگی، اور نرمی کا خوگر بناتا ہے۔

عفت۔ رذائل، اور قول وعمل میں قبائح، سے بچاتی اور صفتِ حیار کا عادی بناتی ہے (جو تمام بھلائیوں کا منبع ہے) اور فحش، بخل، کذب، غیبت، اور چغلخوری سے دور رکھتی ہے۔

شجاعت۔ عزتِ نفس، بلند اخلاقی، اور بلند خصائل پیدا کرتی ہے اور فضل وکرم، سخاوت اور ایثار پر آمادہ کرتی ہے اور بردباری، اور غیظ وغضب پر قابو بخشتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

لیس الشدید بالصرعة، انما الشدید الذی یملک نفسه عند الغضب — بہادری کشتی میں پچھاڑ دینے کا نام نہیں ہے حقیقت میں بہادر وہ ہے جو غصہ کے وقت نفس پر قابو پالے۔

حقیقی شجاعت اسی کا نام ہے کیونکہ یہ ایسے "ملکہ" کو کہتے ہیں جس سے انسان اپنے دشمن پر غلبہ پانے کی قدرت رکھتا ہو۔

عدل۔ انسان کو اس کی اخلاقی زندگی میں اعتدال اور توسط بخشتا، اور ہر معاملہ میں افراط وتفریط کے درمیان صحیح راہ پر قائم رکھتا ہے۔

خُلق، افراط اور تفریط کی درمیانی راہ ہے۔ مثلاً جود وسخا، صفتِ عدل کی ایسی بخشش ہے جو بخل اور اسراف کی افراط اور تفریط سے محفوظ اور درمیانی راہ ہے۔ اسی طرح حیار، ذلت و ظلم کی درمیانی صفت ہے۔ اور شجاعت، مردی، و بیجا جرارت کی درمیانی صفت کا نام ہے۔ اور ان سب کا منبع یہی صفتِ عدل ہے جو اخلاقِ فاضلہ کے ہر سہ ارکان میں توسط اور اعتدالِ مزاج سے منصۂ شہود پر آتی ہے۔

اخلاقِ کریمانہ کی طرح رذائلِ اخلاق کا منبع بھی چار صفات ہیں جو عمارتِ رذیلہ کے چار ستون سمجھنے چاہئیں۔

جہل ظلم شہوت غضب

جہل۔ اچھی شے کو بُری اور بُری کو اچھی کر کے دکھاتا، اور ناقص کو کامل اور کامل کو ناقص کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔

ظلم۔ ہر شے کو بے محل جگہ دینے کا خوگر کرتا ہے یعنی غضب کے موقع پر خوشنودی، اور خوشنودی کے موقعہ پر غیظ و غضب، سنجیدگی کے موقعہ پر جہالت، سخاوت کے موقعہ پر بخل، بخل کے موقعہ پر سخاوت، پیش قدمی کے موقعہ پر جمود اور جمود کے موقعہ پر پیش قدمی، سختی کے موقعہ پر نرمی اور نرمی کے موقعہ پر سختی، عزتِ نفس کے موقعہ پر انکساری، اور انکساری کے موقعہ پر غرور، علیٰ ہذا القیاس۔

شہوت۔ انسان کو حرص، بخل، فسق و فجور، بسیار خوری، ذلت، دنارت، اور طمع کا خوگر بناتی ہے۔

غضب۔ غرور، کینہ، حسد، ظلم، اور حماقت جیسے ذلیل اوصاف کا عادی بناتا ہے۔

اور اگر ان رذائلِ اخلاق میں سے کسی بھی دو کو باہم ترکیب دیجئے تو مزید اخلاقِ قبیحہ وجود میں آتے ہیں اور اگر غور سے دیکھا جائے تو اخلاقِ سیئہ کے ان چار ارکان کی بنیاد دو قاعدوں پر ہے

(۱) نفسِ انسانی میں افراط و تفریط کی حد تک کمزوری پیدا ہو جانا (۲) یا افراط و تفریط کی حد تک قوت آجانا۔

اگر نفس میں افراط کی حد تک ضعف آگیا ہے تو ذلت، بخل، خست، کمینگی، پستی، حرص و آز جیسی بد اخلاقیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اور اگر قوت میں افراط کا دخل ہو گیا ہے تو اُس سے ظلم، غضب، ترشی، فحش، اور طیش جیسی بد اخلاقیاں وجود میں آتی ہیں، اور ان میں سے جن

دو بداخلاقیوں کو جمع کر دو تیسری بداخلاقی وجود پذیر ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ ایک ہی انسان کے نفس میں بعض مرتبہ قوت اور ضعف دونوں جمع ہو جاتے ہیں اور دونوں حالتوں کا مظاہرہ اُسکی طرف سے ہوتا رہتا ہے اور وہ اس حالت میں کمزور اور ضعیف کے سامنے شیر کی طرح شجاع نظر آتا ہے اور اُسی وقت ایک شجاع کے سامنے انتہائی ذلیل اور پست دکھائی دیتا ہے۔

بہرحال جس طرح اخلاقِ حمیدہ کے ازدواج سے عمدہ اخلاق کا سلسلہ توالد چلتا رہتا ہے اسی طرح اخلاقِ رذیلہ کے باہمی تعلق سے بُرے اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ نیز ہر دو بُرے اخلاق کے درمیان یا یوں کہیے کہ ہر وصف میں افراط و تفریط کے درمیان خُلقِ حسن پایا جاتا ہے۔

مثلاً تواضع خُلقِ حسن اور درمیانی راہ ہے پس اگر یہ صفت افراط کی جانب مائل ہو جائے تو ذِلت و حقارت بن جائے اور اگر مائل بہ تفریط ہو جائے تو تکبر اور علو ہو جائے[1]۔

انسان میں جو صفات مرکوز ہیں اور جو مختلف اخلاقِ ذمیمہ کا گہوارہ بنتی ہیں کیا اُن میں اصلاح کر کے اُن کا رُخ صحیح راہ کی جانب پھیر دینا مفید ہے تاکہ وہ اخلاقِ کریمانہ کے حامل بن سکیں۔ یا اُن اخلاق ردّیہ اور اوصافِ خسیسہ کے حقایق بدل کر ان ہی کو اخلاقِ حسنہ بنا دینا چاہیے۔ علاج کیلئے بہترین صورت کونسی ہے؟

یہ سوال علماءِ اخلاق کے درمیان ہمیشہ معرضِ بحث رہا ہے اور اسی کتاب کے پہلے حصہ میں زیرِ بحث آچکا ہے بعض علماء دوسری شکل کو ممکن سمجھتے ہیں اور اُس کے لئے مختلف طریقے تجویز کرتے ہیں، لیکن محققین پہلی صورت کو صحیح اور دوسری کو سخت دشوار جانتے اور غیر مفید یقین کرتے ہیں۔ حافظ ابن قیمؒ کی رائے بھی محققین ہی کے ساتھ ہے۔

ابن قیمؒ کا نظریہ طریقت و شریعت کے رہرو کے لئے مفید اور نفع بخش طریقہ یہی ہے کہ وہ اپنے

---

[1] اسی طرح کی دس بارہ مثالیں ابن قیم نے شمار کرائی ہیں انحصار کی وجہ سے ہم نے نقل نہیں کیں۔ (مولف)

اوصاف میں تبدیلی کی فکر کئے بغیر اخلاقِ حسنہ کے حصول کی سعی کرے، اس لئے انسانی طبیعت کے لئے اس سے زیادہ دشوار بات دوسری نہیں ہے کہ وہ اپنی جبلت و فطرت کو بدل دے بلکہ یہ قریب قریب ناممکن ہے۔

اگرچہ سخت مجاہدوں اور دشوار ترین ریاضتوں کے مالک اس جبلت کی تبدیلی میں ہمیشہ ساعی اور کوشاں رہتے ہیں لیکن اُن میں کا بیشتر حصہ اپنے اس مقصد میں ناکام ہی رہا ہے۔ بلاشبہ اول اول نفس ان ریاضتوں، اور مجاہدوں میں مشغول ہو کر اپنے جبلی اوصاف سے بے پرواہ ہوتا نظر آتا ہے لیکن جونہی موقعہ پاکر ان اوصاف میں سے کسی کا حملہ ہوتا ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ کی فوج کو درہم و برہم کرتا ہے۔ معاً سلطنتِ طبیعت پر قابض ہو کر پھر سابق کی طرح حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اس لئے ہم یہاں "سالک" کو وہی راہ بتاتے ہیں جو صحیح اور مفید ہے۔ یعنی انسان میں جو جبلی اوصاف پائے جاتے ہیں اور وہ رذایل کے حامل ہوتے ہیں مثلاً شہوت، غضب وغیرہ تو اُن کو ساتھ لئے ہوئے اخلاقِ حسنہ کی سعی کرنی چاہیئے اور اُن کے ازالہ اور اُن کے علاج کی فکر میں نہ پڑنا چاہیئے۔ اس طرح وہ اُس "سالک" سے تیزی کے ساتھ منزلِ مقصود کی جانب گامزن ہو گا جو ان کے ازالہ کے ذریعۂ علاج کی فکر میں لگا ہوا ہے۔

چونکہ یہ بات بہت دقیق اور مشکل ہے اس لئے پہلے ہم ایک مثال بیان کرتے ہیں اُس کے بعد اصل مقصود کو واضح کریں گے۔

ایک نہر ہے جو تیزی سے بہتی، اور قرب و جوار کی بستیوں، زمینوں، اور مکانوں کو گراتی اور بہاتی لئے جا رہی ہے۔ اہلِ بستی کو یقین ہو گیا ہے کہ اگر اس کے بہاؤ کا یہی حال رہا تو نہ کوئی زمین بچے گی نہ مکانات اور بستیاں، سب ہی غرق ہو جائیں گے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں کے تین گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ نے تو اپنی تمام قوت اور تمام اسباب و ذرائع اسکو روکنے، بند لگانے

اور اُس کے بہاؤ کے آڑے آنے پر صرف کر دے مگر یہ کچھ بھی کامیاب نہ ہوسکا۔ اس لئے کہ اُس نے ایک جگہ سے روکا تو پانی دوسری جگہ سے پھوٹ پڑا، ایک جانب بند لگایا تو دوسری جانب سے اُبل پڑا بلکہ بعض مرتبہ تو اپنے زور میں تمام بند توڑ کر اس قدر جوش سے بڑھا کہ اور زیادہ تباہی کا باعث ہوگیا۔

دوسرے گروہ نے جب یہ دیکھا کہ یہ ترکیب رائیگاں، اور غیر مفید ہے تو اُس نے طے کیا کہ اس کا سرچشمہ تلاش کرو اور اُس کو بند کر دو تب اس نہر کا زور کم ہوگا اور آہستہ آہستہ یہ ختم ہوجائیگی اور ہم نقصان سے محفوظ ہوجائینگے۔

اُس نے سرچشمہ کو ڈھونڈھ نکالا مگر دشواری یہ پیش آئی کہ اُس کے جس سوت کو بھی بند کرتے ہیں پانی خود بخود دوسرے سوت سے نکل آتا ہے اور چشمہ کے اُبلنے میں کوئی کمی نہیں آتی اور تمام سوتوں کا بند کرنا ناممکن نظر آتا ہے۔ اور اس طرح یہ گروہ نہ کھیتی کرسکا، نہ باغ لگاسکا اور نہ مکانات ہی کی حفاظت کرسکا۔ تمام وقت اسی ناکام جدوجہد میں صرف کرتا رہا۔

تیسرے گروہ نے ان دونوں سے الگ ایک راہ اختیار کی انھوں نے سوچا کہ اس طرح تو بجز نقصان اور کوئی حاصل نظر نہیں آتا۔ لہٰذا اُس نے نہ پانی روکنے کی سعی کی اور نہ سوت بند کرنے کا تہیہ کیا بلکہ انھوں نے اپنی تمام کوشش اس پر صرف کی کہ پانی کے اُس بہاؤ کو حسبِ منشار صحیح راہ پر لگا دیا جائے، اور اس کوشش کو اس طرح شروع کیا کہ نہر کا رُخ بنجر زمینوں، قابلِ زراعت کھیتوں کی جانب متوجہ کردیا، اور جگہ جگہ ضرورت کے لئے پانی کے تالاب بنا لئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ گھاس سے تمام زمین سبزہ زار ہوگئی، بہترین ترکاریوں، انواع واقسام کے پھلوں، اور موسمی غلوں کی کثرت سے وہ سب مالامال ہوگئے۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ان تینوں گروہوں میں سے تیسرا گروہ اپنی رائے میں صائب اور اپنے

حل میں بلاشبہ کامیاب رہا، اور پہلے اور دوسرے گروہ نے بجز نقصان اور ضیاعِ وقت کے اور کچھ نہ پایا۔

اس مثال کے بعد اب غور کرو کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے تقاضاِ حکمت نے انسان بلکہ حیوانات کی جبلت میں دو قوتیں ودیعت فرمائی ہیں۔ قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہوانیہ یا قوتِ ارادیہ۔ اور نفس کی تمام صفات اور اُس کے تمام اخلاق کے لئے یہی دو قوتیں منبع و مصدر ہیں اور ہر ایک انسان بلکہ ہر حیوان کی جبلت و خلقت میں یہ اس طرح مرکوز ہیں کہ قوتِ شہویہ یا ارادیہ سے وہ نفس کے لئے منافع حاصل کرتا، اور قوتِ غضبیہ سے اُس کی تمام مضرتوں کو دفع کرتا ہے۔

پس اگر انسان، قوتِ ارادیہ کے ذریعہ سے غیر ضروری اور فاضل از حاجت منافع کو حاصل کرنے لگتا ہے تو اُس سے صفتِ حرص پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مضر شے کے دفع کرنے اُس کی قوت غضبیہ عاجز و درماندہ رہتی ہے تو قوت و عزت کے بجائے صفتِ حقد (کینہ) پیدا کر دیتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء سے انسان درماندہ و عاجز رہتا اور دوسرے کو ان پر قابض و متصرف پاتا ہے یعنی اُس کی قوتِ ارادی کمزور اور ضعیف ہے تو اُس سے صفتِ حسد عالم وجود میں آتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء پر کامیابی حاصل کرنے کے بعد قوتِ ارادی اور قوتِ شہوی میں افراط پیدا ہو جاتی ہے تو صفتِ بُخل اور خِسّت وجود میں آتی ہے۔ اور اگر کسی شے کے حصول کے لئے اُس کی شہوت و حرص شدید ہو اور قوتِ غضبیہ کے بغیر اُس کا حصول ناممکن ہو تو اُس کے استعمال سے سرکشی، بغاوت، اور ظلم، وجود میں آتے ہیں اور پھر ان کے توسط سے غرور، فخر، انانیت جیسے اخلاقِ فاسدہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہر حال مسطورہ بالا ان دونوں قوتوں کے باہمی ربط و امتزاج سے اسی طرح اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

اب اس حقیقت اور مثال کی مطابقت یوں سمجھئے کہ قوتِ غضبیہ و شہوانیہ تو گویا نہر ہیں

اور انسانی طبیعت وہ جدول ہے جس میں یہ نہر بہتی ہے۔ اور انسانی دل و دماغ وہ بستیاں اور عمارات ہیں جو اس نہر سے تلف اور برباد ہوتے جا رہے ہیں۔

پس جاہل و ظالم نفوس تو اُس کے جوش اور زور سے بالکل بے پرواہ اور مستغنی ہیں اُن کی ایمان کی بستیاں تباہ، اور آثار برباد ہوتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ شجرۂ خبیثہ نشو و نما پاتے رہتے ہیں قیامت اور روزِ جزا میں حنظل[1]، ضریع[2]، شوک[3] اور زقوم[4] جو ان کی غذا مقرر کی گئی ہے وہ بھی اُن کی اپنی پیداوار ہے۔ لیکن پاک نفوس اس نہر کے انجام کار پر نظر کر کے اُس کے جوش و خروش کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ اور پھر اُن میں تین گروہ ہو جاتے ہیں۔

ایک فرقہ اُن صوفیاء کا ہے جو ریاضتوں، مجاہدوں، خلوتوں، اور مختلف قسم کی سخت مشقتوں کے ذریعہ یہ قصد رکھتے ہیں کہ اس نہر (قوتِ غضبیہ و شہوانیہ) کو جڑ ہی سے ختم، اور اس کے سوتوں کو بالکل بند کر دیا جائے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ، اور انسان کی وہ جبلت و خلقت "کہ جس پر رب العالمین نے اُس کو پیدا کیا ہے"، اس سدِ باب کا انکار کر دیتی ہے اور کسی طرح طبیعتِ بشری اُس پر آمادہ نہیں ہوتی۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہمیشہ انسان کے اندر جنگ بپا رہتی ہے، کبھی طبیعت غالب آ جاتی ہے اور کبھی ریاضات و مجاہدات کا اثر غالب آ جاتا ہے اور آخر وقت تک ازالۂ صفات کی جنگ کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اور دوسرا گروہ اُن اصحاب کا ہے جو اپنے تمام قویٰ کو اس میں صرف کرتے ہیں کہ مجاہدۂ نفس کے ذریعہ ان صفات کے اثرات کو نہ پھیلنے دیں اور ریاضات و مجاہدات کا بند لگا کر ان کے بہاؤ میں رکاوٹیں پیدا کریں پہلے گروہ کی طرح اُنکا بھی اکثر وقت اسی جد و جہد میں گزر جاتا ہے۔

لیکن تیسری جماعت نے ان دونوں سے الگ یہ راہ اختیار کی کہ ان خلقی صفات کی نہر کو

---

[1] اندرائن [2] خاردار جھاڑیاں [3] کانٹے [4] سینڈھ

قطعاً نہ چھیڑا اور اپنے نفوس کو اخلاقِ کریمانہ کے حصول کی جانب متوجہ اور مشغول کر دیا، اور ان صفات (قوت غضبیہ و شہویہ) کے دواعی اور محرکات کو "جو کہ انسان کے مجاری میں ساری ہیں" ہرگز قبول نہ کیا۔ اور نہر کے سوت بند کرنے یا بہاؤ کو روکنے کی اس لئے مطلق کوشش نہیں کی کہ وہ جانتے تھے کہ خلقی صفات کی یہ نہر ضرور بہہ کر رہے گی اور کسی طرح بند نہ ہو سکے گی" بلکہ اپنے قلب کی بستیوں کے استحکام اور قوئ باطنہ کے قلعوں کی مضبوطی میں سرگرم رہے تاکہ قلعہ کی محکم دیواروں اور آبادیوں کی مضبوط شہر پناہوں سے نہر کا پانی اس سے ٹکرا کر اِدھر اُدھر نکل جائے اور کسی قسم کا نقصان نہ پہنچا سکے۔ نیز اخلاق حسنہ کے ذریعہ ان دونوں قوتوں میں اعتدال پیدا کرنے میں مشغول رہے اور اس طرح ان فطری اوصاف کو مناسب کام میں لگا کر اخلاق کی کھیتیوں کو سرسبز و شاداب بنایا۔

میں نے ایک روز شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ سے اس مسئلہ کے متعلق گفتگو کی اور پوچھا کہ اخلاقِ حسنہ اور روحانی طہارت کی آفات کا علاج ان کے قلع قمع کرنے سے ہو سکتا ہے یا اپنے اندر نظافت و لطافت پیدا کرنے سے۔

اُنھوں نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس کی مثال غلاظت کے کنوئیں کی سی ہے جب تم اُس کو منہدم کرنے، گرانے، اور مٹانے کے درپے ہوگے غلاظت اور زیادہ ظاہر ہو گی اور پھیلے گی۔ اور اگر تم سے یہ ہو سکے کہ تم اُس کو اپنی حالت پر چھوڑ کر اوپر سے پاٹ دو اور اُس کو ڈھک دو تو غلاظت سے محفوظ رہنے کا یہی طریقہ بہتر ہے۔ لہٰذا تم اس کے اُکھاڑنے کے درپے نہ ہو بلکہ اُس کو چھپانے اور ڈھکنے کی کوشش کرو اس لئے کہ غلاظت کا یہ دہانہ مٹ نہ سکے گا اور ایک بدبو سے بچ کر بیسوں قسم کی دوسری بدبوؤں سے سابقہ پڑیگا۔ میں نے عرض کیا۔ یہی سوال میں نے بعض مشائخ سے کیا تو اُنھوں نے فرمایا کہ آفاتِ نفس کی مثال اُن سانپوں

اور بچھو دں جیسی ہے جو کسی مسافر کی راہ میں پڑتے ہوں۔ پس اگر وہ ان کے بلوں اور سوراخوں کی تفتیش میں اس لئے لگ جائے کہ جو مل جائے اسکو قتل کر دے۔ اور اس طرح سب کو قتل کر کے منزل کو صاف بنائے تو وہ مسافر کبھی اپنے مطلوب سفر کو طے نہیں کر سکتا۔ لہذا مسافر کو چاہیئے کہ ان کی تفتیش سے قطع نظر منزلِ مقصود پر گامزن رہے اور اُن کی جانب مطلق التفات نہ کرے اور اگر اُن میں سے کوئی راہ کے عین سامنے ہی آجائے تو اُس کو مار ڈالے اور پھر اپنی راہ پر لگ جائے،

شیخ الاسلام نے جب یہ مثال سُنی تو بیحد پسند کی اور بیان کرنے والے کی بہت داد دی،

یہ ہے اُس تیسرے گروہ کا نظریہ جس کو اس کا یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان صفات کو لغو اور بیکار پیدا نہیں کیا، ان کی مثال تو پانی جیسی ہے کہ وہ گلاب کو بھی سیراب کرتا ہے اور خار دار حنظل کو بھی، سوختہ بننے والے درختوں کو بھی نشو و نما کرتا ہے اور پھلدار درختوں کو بھی یا یہ سر پوش برتن یا سیپ ہیں جو جواہرات اور موتیوں پر ہمیشہ ڈھکے رہتے اور چمٹے رہتے ہیں۔ پس اس گروہ کو ہر وقت یہی فکر لگا رہتا ہے کہ وہ ان جواہر سے فائدہ اُٹھائے اور پانی سے گلاب اور ثمر دار درختوں ہی کو پرورش کرنے، اور یہی فلاح و ظفر مندی کی صحیح راہ ہے۔

مثلاً اُنھوں نے دیکھا کہ کبر ایک ایسی نہر ہے جس سے شیخی، فخر، اِترانا ظلم اور سرکشی بھی سیرابی حاصل کرتے ہیں، اور بلندیِ ہمت، خود داری، حمیت، خدا کے دشمنوں پر غلبہ، اور سر بلندی بھی سیراب ہوتے ہیں، اور یہ بیش بہا موتی بھی اسی سیپ سے حاصل کئے جاسکتے ہیں تو اُنھوں نے اس نہر کے بہاؤ کو فوراً ان کی پرورش کی جانب متوجہ کر دیا اور اپنے نفوس سے سیپ کو خارج کئے یا تباہ کئے بغیر ہی ان موتیوں کو اُس سے نکال لیا۔

اور پانی یا سیپ کو اسی طرح استعمال کیا جس طرح اُن کو زیادہ سے زیادہ مفید اور کارآمد بنایا جاسکا۔

نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں حضرت ابو دجانہ رضی اللہ عنہ کو سینہ تان کر اکڑتے ہوئے دیکھا تو ارشاد فرمایا کہ یہ ایسی چال ہے جو ہر وقت خدا کے نزدیک مبغوض اور قابلِ نفرت ہے مگر میدانِ جہاد میں محبوب ہے۔ اس حدیث پر غور کرو کہ کس طرح اس صفت کے بہاؤ کا رُخ پھیر کر اور برمحل بنا کر ایک قابلِ مذمت کو قابلِ ستایش بنا دیا۔ اور ایک دوسری حدیث میں ہے جو غالباً مسند احمد کی روایت ہے "رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اترانے کی بعض صورتیں خدائے تعالیٰ کے نزدیک قابلِ نفرت و حقارت ہیں اور بعض محبوب اور قابلِ ستایش۔ اور قابلِ ستایش صرف دو ہی صورتیں ہیں، میدانِ جہاد میں اور صدقہ و خیرات میں[1]۔

اب غور کرو کہ کس طرح ایک صفتِ بد، عبادت بن گئی اور کیسے رشتہ خداوندی کی قاطع شو باعثِ وصل ہو گئی۔

پس ایسی صورت میں اُن راہبانہ ریاضات اور مجاہداتِ مفرطہ و شاقہ کرنے والوں پر کیوں نہ افسوس آئے جو اپنے اس طریق سے لوگوں کو شبہات، اور آفات میں اور زیادہ مبتلا کرتے ہیں۔

تزکیۂ نفوس کے ''امام'' انبیاء علیہم السلام ہیں

اللہ تعالیٰ نے تزکیۂ نفوس کی خدمت انبیاء علیہم السلام کے سپرد فرمائی ہے اور ان کی بعثت کا مقصد یہی تزکیۂ نفوس ہے اور وہی اُس کے والی و مالک ہیں۔ اور اُن ہی کے ہاتھ میں دعوت و تعلیم اور بیان و ارشاد کا معاملہ براہ راست سپرد فرمایا ہے اور اُن کی یہ تعلیم صرف ذاتی خُلق اور الہام پر مبنی نہیں ہے بلکہ وحیِ الٰہی کے ذریعہ اس خدمت پر مامور ہیں۔ اس لئے وہی اُمتوں کے نفوس کے حقیقی معالج ہیں۔

---

[1] صدقہ و خیرات میں خیلاء ''اترانے'' سے مراد یہ ہے کہ اُس میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر رہنے کی سعی کرے اور اُس پر مسرت ظاہر کرے (مولف)

ھو الذی بعث فی الامیین رسولاً	خدا ہی نے بھیجا ان پڑھوں میں رسول ان ہی میں سے
منھم یتلو علیھم آیاتہ ویزکیھم	وہ پڑھتا ہے ان پر اسکی آیات، اور انکے نفوس
ویعلمھم الکتاب والحکمۃ (جمعہ)	کو پاک کرتا ہے اور سکھاتا ہے انکو کتاب (قرآن)
	اور حکمت (دانائی)
کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلو	جیسا کہ ہم نے تم ہی میں سے تم میں رسول بھیجا وہ
علیکم آیتنا ویزکیکم ویعلمکم الکتاب	پڑھتا ہے تم پر ہماری آیات اور تمہارے نفسوں کو
والحکمۃ ویعلمکم مالم تکونوا تعلمون	پاک کرتا ہے اور تم کو کتاب، اور حکمت سکھاتا ہے
فاذکرونی اذکرکم واشکروالی	اور وہ کچھ سکھاتا ہے جس کو تم نہ جانتے تھے پس
ولا تکفرون ۝	مجھ کو یاد کرو میں تم کو یاد کروں گا اور میرا شکر ادا
(بقرہ)	کرو اور کفر نہ اختیار کرو۔

اصل یہ ہے کہ امراض انسانی کے علاجوں میں تزکیہ نفس سے زیادہ سخت اور مشکل کوئی علاج نہیں ہے۔ پس جس شخص نے اس علاج کو ریاضت، مجاہدہ، اور گوشہ نشینی کے ان طریقوں سے کرنا شروع کیا، "جس کا انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات سے کوئی سروکار نہیں ہے،" وہ اس مریض کی طرح ہے جو اپنا علاج طبیب کی رائے کے بغیر محض اپنی رائے سے کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس نادان کی رائے، طبیب کی رائے تک کیسے پہنچ سکتی ہے۔؟

اسی طرح انبیاء علیہم السلام قلوب ونفوس کے اطباء ہیں اس لئے ان کی بیماریوں کے علاج اور ان کے تزکیہ ودرستی کے لئے اس کے علاوہ دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے کہ ان کو انبیاء علیہم السلام کے سپرد کردیا جائے اور سپردگی اور مخلصانہ تابعداری کے ساتھ ان ہی کے تعلیم کردہ طریقوں کو اختیار کیا جائے۔ اور ان ہی کے بتائے ہوئے نسخہ کو استعمال کیا جائے۔

اخلاق اکتسابی ہیں یا اُس سے بالاتر | یہ مسئلہ بھی علم الاخلاق کے لطیف مباحث میں سے ایک ہے اس سے متعلق تفصیل حصۂ اوّل میں گذر چکی ہے۔ حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ کی رائے اس مسئلہ میں حسب ذیل ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اخلاق اکتسابی صفات ہیں یا خارج از کسب و اکتساب ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان ابتدا میں بہ تکلف اور طبیعت پر جبر کے ساتھ خُلق کو اختیار کرتا ہی اور آہستہ آہستہ وہ اس کی سرشت اور طبیعت بن جاتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مکالمہ جو اشج عبد القیس کے ساتھ پیش آیا اس کی شہادت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

آپ نے اشج سے فرمایا تجھ میں دو ایسے خُلق موجود ہیں جن کو اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے ایک حلم اور دوسرے وقار۔ اشج نے دریافت کیا یہ دونوں خلق میرے کسب کا نتیجہ ہیں یا نہاد و سرشت میں خدا کی طرف سے ودیعت ہیں، آپ نے فرمایا تیرے اندر خدا کی جانب سے خلقت میں ودیعت ہیں۔ اشج نے یہ سُنکر کہا۔ اُس خدا کی لاکھ لاکھ حمد و ثنا جس نے مجھ میں دو ایسے خلق ودیعت فرمائے جو اُس کو اور اُس کے رسول کو محبوب ہیں۔

اس حدیث میں اشج کا "خلق" کے متعلق یہ تفصیل کرنا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس تعلیم کو قبول کرتے ہوئے جواب دینا اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ خلق دونوں طرح حاصل ہوتے ہیں، جبلّت و سرشت میں ودیعت سے بھی اور کسب و اکتساب سے بھی،

نیز ایک دوسری حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا، اس طرح شروع فرمایا کرتے تھے۔

الٰہی مجھ کو اخلاقِ حسنہ کی راہ دکھا، اخلاقِ حسنہ تک راہبری کرنیوالا تیرے سوا کوئی دوسرا نہیں ہے

الٰہی ۔ مجھ کو بد اخلاقی سے بچا ، اور بد اخلاقی سے بچانے والا تیرے علاوہ کوئی اور نہیں ۔

اس حدیث میں سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسب اور قدر دونوں کا ذکر نہایت خوبی سے فرمایا ہے۔[۱]

اس مسئلہ میں امام راغب اصفہانی کی رائے بھی قابلِ ذکر ہے ۔ وہ فرماتے ہیں ۔

خُلق کے متعلق علماء میں اختلاف ہے کہ وہ ایسی جبلّی و خلقی صفت ہے جس میں کسب و اکتساب سے تبدیلی ناممکن ہے یا اس میں تبدیلی ہوسکتی ہے ۔

بعض پہلی رائے کے قائل ہیں کہ وہ خلقی صفت ہے خیر ہو یا شر جس حالت پر خالقِ کائنات نے اُس کی طبیعت کو ودیعت کر دیا ہے ناممکن ہے کہ اُس میں تبدیلی ہو سکے ۔ ایک شاعر کہتا ہے ؎

ولن یستطیع الدھر تغییر خلقه — لئیم ولا یستطیعه متکرم

زمانہ اُس کے خُلق کی تبدیلی پر ہرگز قادر نہیں ہے وہ کمینہ ہے اور وہ کریم نہیں بنایا جا سکتا

وما ھذہ الاخلاق الا غرائز — فمنھن محمود ومنھا مذمم

اور یہ اخلاق تو فطری ملکات ہیں ۔ بعض اُن میں سے اچھے ہیں بعض بُرے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی کچھ اسی طرف اُمل نظر آتا ہے ۔

من آتاہ اللّٰہ وجھاً حسناً وخلقاً حسناً فلیشکر اللّٰہ — جسکو اللہ تعالیٰ اچھی شکل و صورت اور اچھے اخلاق عطا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی اس آفرینش پر خدا کا شکر ادا کرے ۔

لہذا جب اخلاق فطری اور خلقی صفات کا نام ہے تو بندہ کی مجال نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی صفات میں تبدیلی پیدا کر سکے

---

[۱] خلاصہ مدارج السالکین جلد ۲ صفحہ ۱۷۲ تا ۱۷۶ لابن القیم الجوزی ۔

البتہ علماء کی ایک جماعت پہلی رائے کو صحیح سمجھتی ہے یعنی خُلق میں تبدیلی ممکن ہے اور ہوتی رہتی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

حسنوا اخلاقکم — اے انسانو۔ تم اپنے اخلاق کو اچھے اخلاق بناؤ۔ (الحدیث)

تو اگر یہ تبدیلی انسان کے امکان میں نہ ہوتی تو آپ کس طرح اس کو اُس کا مکلف بناتے، اور حکم فرماتے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اشیاءِ عالم کو دو انواع پر تقسیم فرمایا ہے

ایک وہ نوع جس کی تخلیق اور معاملات و اعمال میں مطلق کسی کو دخل نہ ہو، مثلاً زمین، آسمان، شکل و صورت وغیرہ۔

دوسری قسم کی تخلیق اس طرح فرمائی کہ اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور ساتھ ہی اُس میں ایک ایسی "قوت" رکھ دی جسکی تکمیل و ترقی اور تغیر و تبدل کا معاملہ انسان کے "فعل" سے متعلق کر دیا جیسے کہ گٹھلی مثلاً حق تعالیٰ نے اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور اُس میں درخت بننے کی قوت ودیعت فرمائی۔ اور پھر انسان کے لئے یہ آسان کر دیا کہ چاہے تو وہ خدا کی مدد سے اُس کو بہترین درخت بنالے اور چاہے تو اُس کو سوخت اور برباد کر دے۔

یہی حال اخلاق کا ہے انسان کی دسترس سے یہ تو باہر ہوتا ہے کہ وہ خُلق کی اصل قوت کو بدل کر اُس کے خلاف دوسری چیز کو خلقت بنا دے۔ لیکن یہ اُس کو اختیار ہے کہ وہ اس کو اچھی یا بُری دونوں کیفیتوں کے ساتھ ترقی بھی دے سکتا ہے اور ایک دوسرے کیساتھ تغیر و تبدل بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

قد افلح من زکّٰھا وقد خاب — وہ شخص کامیاب رہا جس نے نفس کا تزکیہ کیا اور وہ

مَن دسّاھا (الشمس) بلا شبہ خسارہ میں رہا جس نے اُسکو خراب کرلیا۔

اور اگر انسان خُلق کے حُسن و قبح، ترقی و تنزل اور تغیّر و تبدل میں بھی کسب و اکتساب کا دخل نہ رکھتا ہوتا تو وعظ و پند، وعد و وعید، اور امر و نہی سب باطل اور بیکار جاتے، اور کسی طرح بھی عقل اُس کو جائز نہ رکھتی کہ انسان سے کہا جائے کہ تونے یہ کیوں کیا؟ اور یہ کیوں نہ کیا؟ اور جبکہ انسان سے یہ سب کچھ متعلق ہے تو خلق کی تبدیلی کا امکان اور وقوع بھی صحیح ہے۔ بلکہ یہ چیز تو ہم بعض حیوانوں تک میں موجود پاتے ہیں۔ مثلاً ایک وحشی جنگلی جانور بعض مرتبہ انسان سے مانوس ہوجاتا بلکہ انسانوں کی سی عادات و خصائل اختیار کرلیتا ہے۔

البتہ طبائع کے اعتبار سے انسانوں کے مختلف درجات ہیں بعض کی طبیعت میں قبولیت کا مادہ تیز ہوتا ہے اور بعض میں سُست، اور بعض میں درمیانی، لیکن قبولیت کا اثر چاہے بہت ہی تھوڑا کیوں نہ ہو سب طبیعتوں میں ہوتا ضرور ہے۔

محاکمہ جن علماء نے خُلق میں تبدیلی کا انکار کیا ہے وہ بھی صحیح کہتے ہیں اس لئے کہ انکی مراد یہ ہے کہ نفسِ قوت میں تبدیلی ناممکن ہے کیونکہ انسان اگر یہ چاہے کہ گٹھلی کی حقیقت بدل کر اُس کو سیب بنادے تو یہ ناممکن ہے۔ اور جو علماء تبدیلی کو تسلیم کرتے ہیں اُن کا مقصد یہ ہے کہ وہ "قوت" جب خارج میں وجود پذیر ہوتی ہے تو اُس میں صحت و فساد، ترقی و تنزل، تغیّر و تبدل، سب ممکن ہے اور اُسی طرح ہوتا رہتا ہے جس طرح بیج یا گٹھلی کو درخت بھی بنایا جاسکتا ہے اور اُس کو سڑا کر برباد بھی کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا ان ہر دو آراء کا اختلاف دو جدا جدا فکر و نظر کا اختلاف ہی اور چونکہ مابہ النزاع دونوں کے درمیان ایک شے نہیں ہے اس لئے اس کو حقیقی اختلاف نہیں کہا جاسکتا۔[1]

اور یہ بھی واضح رہے کہ خلقی "قویٰ اخلاق" میں سب سے زیادہ اصلاح طلب قوتِ شہویہ ہے

[1] الذریعہ صفحہ ۲۹ و ۳۰

اور اس کی اصلاح نہایت دشوار اور سخت مشکل ہے۔ اس لئے کہ فطری و جبلّی قوتوں میں سے یہ قوت وجود میں بھی مقدم ہے اور انسان پر اس کا قبضہ بھی دوسری قوتوں سے زیادہ ہے اور یہ نہ صرف انسان ہی میں پائی جاتی ہے بلکہ حیوانات اور نباتات تک میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس کے بعد قوت حمیت، پھر قوتِ فکر، قوتِ نطق اور قوتِ تمیز عالم وجود میں آتی ہیں۔

پس انسان، حیوانات اور نباتات وغیرہ سے اُس وقت تک ممتاز نہیں ہو سکتا جب تک اس کو مقہور و مغلوب نہ بنا دے۔ اس لئے کہ اگر یہ پست اور مغلوب نہ ہو تو پھر انسان، خسارہ، مضرت اور دھوکے میں پڑ کر دنیوی اور دینی دونوں قسم کی "سعادت" سے محروم ہو جاتا ہے اور اگر اس کو مغلوب کر لیتا ہے تو پھر پاک طینت باخیر بلکہ "ربّانی" بن جاتا ہے۔ اس کی حاجات کم ہو جاتی ہیں، دوسروں سے مستغنی ہو جاتا ہے، اپنے قبضہ کی چیزوں میں سخاوت کرتا، اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں حُسنِ عمل کا خوگر بن جاتا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ قوتِ شہویہ اس قدر غلیظ اور گندہ ہے تو انسان کو اس کیچڑ میں پھنسانے سے خدائے تعالیٰ کی کیا حکمت ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ "قوت" اپنی حقیقت کے اعتبار سے بُری نہیں ہے بلکہ اس کی بُرائی جب بروئے کار آتی ہے کہ وہ حد سے تجاوز کر جائے اور اُس کو اس حد تک مطلق العنان چھوڑ دیا جائے کہ وہ تمام قوتوں پر مسلط اور غالب ہو جائے۔

اور اگر اُس کی تہذیب و تادیب کی جائے اور حدِ اعتدال سے اُس کو نکلنے نہ دیا جائے تو پھر یہی قوت "سعادت" اور رب العزت کے "انوار" سے فیضیاب اور بہرہ ور کرتی ہے حتیٰ کہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ اُس قوت کا وجود بھی نفسِ انسانی سے معدوم کر دیا گیا ہے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ دینی و دنیوی سعادتوں، اُخروی نجاتِ سرمدی، اور مثلِ اعلیٰ تک اُسکی رسائی

ناممکن ہے اس لئے کہ آخرت کا حصول، عبادت کے بغیر ناممکن اور عبادتِ دنیوی زندگی کے بغیر محال، اور زندگی حفاظتِ جسم و بدن کے بغیر معلوم؛ اور حفاظتِ بدن صرف شدہ حیات کے بدل کے بغیر ناممکن اور یہ بدل غذاؤں کے استعمال کے بغیر محال، اور غذا کا استعمال قوت شہویہ (ارادیہ) کے بغیر ہو نہیں سکتا۔ تو اب اس قوت کا نفسِ وجود ضروری اور مرغوب ہے نہ کہ ہر حیثیت سے مذموم و معیوب، اس لئے حکمتِ الہیہ نے اس کو وجود بخشا، اور انسان کو اس کے وجود سے زینت دی، چنانچہ ارشاد باری ہے۔

زُیِّنَ للناس حب الشھوات من النساء والبنین (آل عمران) — انسانوں کو عورتوں اور اولاد کی خواہشات کی محبت سے مزیّن کر دیا گیا ہے۔

قوتِ شہویہ کی مثال اُس دشمن کی سی ہے کہ بعض حیثیات سے اُس سے نقصان کا خوف ہو اور بعض سے نفع و فائدہ کی اُمید، اور بہرحال اُس کی مدد سے چارہ نہ ہو۔

پس عقلمند کا کام یہ ہے کہ اُس سے نفع اُٹھائے اور اس حیثیت کے علاوہ باقی صورتوں میں نہ اُس پر بھروسہ کرے اور نہ اُس سے کسی قسم کا ارتباط رکھے۔[1]

خلق کو عادت بنانے کے اقسام خلق اگر خلقی ہے تو اس کو اختیار کرنے کے لئے باہر سے کسی مدد کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس کے استعمال میں طبیعت کو راحت و نشاط حاصل ہوتا ہے اور اگر کسی خُلق کو کسب و اکتساب کے ذریعہ حاصل کیا جائے تو اُس میں تخلّق کی ضرورت ہو گی یعنی اُس کو اپنے اکتسابی قویٰ کو صرف کرنا پڑے گا، طبیعت پر بوجھ ڈالنا ہو گا، اور خارج سے اُس کے لئے تحریکات کو حاصل کرنا ہو گا تب وہ خلقی اور عادی صفات کی حیثیت اختیار کر سکے گا۔

[1] قوت شہویہ کو پست کرنے کے یہی معنی ہیں ورنہ فنا کرنا ناممکن ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ (الذریعہ صفحہ ۳۰)

اس تخلق کی دو قسمیں ہیں محمود اور مذموم ، اگر ریاضات و مجاہدات اور مسلسل مشق کے بعد کسی خُلق کو صاحبِ خُلق اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اُس کو برمحل ، اور حسب ضرورت استعمال کرے گا تو وہ محمود ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

ولن تستطیع الخلق الا تخلقاً

اور تو خُلق کا خوگر بن کر ہی اپنے اندر اُسے پائدار بنا سکتا ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

ما العلم الاّ بالتعلم وما الخلق الاّ بالتخلق — علم ، سیکھنے ہی سے آتا ہے اور خُلق خوگر ہونے سے ہی خُلق بنتا ہے۔

اور اگر اس کے حصول کا مقصد نمائش و نمود ہو اور اسمیں شہرت و اعلان کی غرض مضمر ہو تو اس کا نام ریا ، تصنع ، اور شہرت پسندی ہے اور یہ مذموم ہے ۔ اس صاحبِ خُلق کو ہمہ وقت یہی فکر دامنگیر رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کی اس صفت کا اعلان ، اور اس کی شہرت عام ہو۔

اخلاق کی کتاب "کلیلہ دمنہ" میں ہے۔

بناوٹی خلق رکھنے والے کو تم جس قدر تیر کی طرح سیدھا کرنا چاہو گے اسی قدر وہ اور کج ہوتا جائے گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسی طرح کے تخلق کے متعلق فرماتے ہیں۔

من تخلق للناس بغیر ما فیہ فضحہ اللہ عز وجل — جو شخص اپنے اندر ایسی صفتِ خلق کو بناوٹ کر کے دکھائے جو واقعی اُس میں موجود نہ ہو تو اللہ تعالیٰ اسکو رسوا کر کے چھوڑے گا۔

ایسے شہرت پسند ریاکار کی مثال اُس زخم کی سی ہے جو باوجود حقیقی طور پر مندمل نہ ہونیکے

مندمل نظر آنے لگتا ہے اور اسکے اوپر صحیح جسم کی طرح کھال آجاتی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ زخم کبھی اچھا نہیں کہا جاسکتا اور ضرور ایک روز رسیگا اور پھر زخم بن جائے گا۔

یا وہ اُس مفلوج عضو کی طرح ہے جس کی حرکت مالکِ عضو کے اختیار سے باہر ہو جاتی ہے اور اگر وہ انتہائی جد و جہد کے بعد اُس کو ایک جانب کو حرکت دینا چاہتا ہے تو عضو اُس کے خلاف جانب کو حرکت کرتا ہے۔ اسی طرح ظالم، ریاکار، اور جھوٹا شخص اپنے ان اوصاف کو بہ تکلف پوشیدہ بھی رکھنا چاہے اور عادل، سنجیدہ، اور باوقار ظاہر کرنے کی سعی بھی کرے تو زیادہ مدت تک ایسا نہیں کرسکتا اور اُس کے "قویٰ" ضرور اس کی مخالفت کریں گے اور آخر اصل رنگ ظاہر ہو کر رہے گا۔

اس کی مذمت میں ارشاد نبوی ہے۔

المتشبع بما لیس عندہ کلابس ثوبی زور — اُس شہرت پسند ریاکار کی مثال جس میں شہرت کی صفات واقعی نہ ہوں اُس جیسی ہے جو جھوٹ کے دو کپڑے پہنے ہوئے ہو۔

یعنی یہ شخص دونوں طرح کے جھوٹ کا مرتکب ہوتا ہے قول کا بھی اور فعل کا بھی۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا مصداق بھی ایسا ہی شخص ہوتا ہے۔

وما یؤمن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون ○ — ان میں اکثر ایمان باللہ کے ظاہر کرنے والے دراصل اب بھی مشرک ہیں۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان ہی کے لئے فرمایا ہے

الشرك اخفی من دبیب النمل علی الصفا فی اللیلۃ الظلماء — جو چیونٹی شب تاریک میں ایک چکنے پتھر پر چل رہی ہو اور اُسکی چاپ اسلئے سُنی نہ جاسکتی ہو شرک اس سے بھی زیادہ مخفی اور پوشیدہ ہے

یعنی شرک کی تباہ کاریاں اس قدر ہولناک اور باریک ہیں کہ بسا اوقات انسان ظاہر بیں نظروں میں نیک اعمال کرتا ہوتا ہے مگر شرک کا کوئی نہ کوئی شائبہ اُس کے اندر اسی طرح پوشیدہ رہتا ہے کہ وہ خود بھی عبرت نگاہ بنے بغیر اُس کا احساس نہیں کر سکتا چہ جائیکہ دوسرے اُس کا احساس کر سکیں۔ اور ریار کی بدترین قسم "دینی نفاق" ہے۔ اور اُس کی بھی سب سے زیادہ قبیح قسم "اعتقاد کا نفاق" ہے۔ یعنی زبان اور اعمال سے تمام اسلامی احکامات کی بجا آوری کے باوجود "دل میں انکار" قائم رہے۔

اس لئے شریعت کی نگاہ میں یہ سب سے بڑا جریمہ قرار پایا اور اس کی سزا بھی اسی طرح بہت سخت تجویز کی گئی۔

ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار	بلا شبہ منافقین "جہنم" کے سب سے نچلے (بدترین) حصہ میں رکھے جائیں گے۔[1]

بہر حال منافقت ایک بدترین خلق ہے جو انسان کی دنیوی اور دینی دونوں زندگیوں کی تباہ کاری کا علمبردار بنتا ہے۔

اخلاق کا تعلق درحقیقت حسنِ اخلاق کا تعلق خدائے تعالیٰ اور مخلوقِ خدا دونوں ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور صاحبِ اخلاق کہلانے کا وہی شخص مستحق ہو سکتا ہے جو ان دونوں جانبوں کا پورا پورا لحاظ رکھے اور ان میں سے جس رُخ میں بھی عدم اور فقدان پایا جائیگا وہ حسنِ اخلاق نہیں کہلایا جا سکتا، بلکہ ہر دو جانب کی اپنی حقیقی اہمیت کے اعتبار سے مختلف تعبیروں کا مستحق قرار پائے گا۔ خدا اور مخلوق دونوں کے ساتھ حسنِ اخلاق کا مدار صرف دو حرفوں پر ہے جن کو عجیب و غریب حُسن تعبیر کے ساتھ شیخ الصوفیہ عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے ادا فرمایا ہے

---

[1] الذریعہ الی مکارم الشریعہ امام راغب صفحہ ۳۲ و ۳۳

فرماتے ہیں۔

کُنْ مع الحق بلا خلقٍ، ومع الخلقِ — حق کیساتھ اس طرح تعلق رکھ کہ مخلوق کا درمیان نہ ہو

بلا نفس — اور خدا کی مخلوق کے ساتھ اس طرح وابستگی رکھ کہ نفس

اس قدر مختصر الفاظ میں ایسی بلند حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ رہرو راہ طریقت اور صاحب خلق حسن کے لئے اس سے زیادہ بہتر راہنمائی ناممکن ہے اس لئے کہ "حسنِ خلق" جبکہ ایسی حقیقت کا نام ہے جو "حقوق و فرائض کی صحیح نگہداشت کرتی اور اُن ہی کے مقتضا کے مطابق اعمال کی کفیل بنتی ہے تو جب کوئی شخص اُن حقوق و فرائض کی ادا سے محروم یا قاصر رہے گا جو اُس پر خدائے تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں اور اپنے اور خدا کے درمیان مخلوقِ خدا کو لے آئیگا تو بلا شبہ وہ اس معاملہ میں "حسنِ خلق" سے محروم یا قاصر سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ مخلوقِ خدا کے معاملات کے درمیان اپنے نفس کو آگے لے آیا اور اُس کو ترجیح دینے لگا تو پھر وہ اس دوسرے معاملہ میں بھی "حسنِ خلق" سے درماندہ اور عاجز نظر آئے گا۔ اور کسی طرح اس صفتِ عالیہ سے متصف نہ ہو سکے گا۔

پس انسان کا فرض ہے کہ وہ خدائے تعالیٰ کے حقوق کی ادا گذاری میں کبھی مخلوقات کو درمیان نہ لائے اور مخلوقِ خدا کے ادائے حقوق و فرائض کی ذمہ داری میں کبھی اپنے نفس (خواہشاتِ نفس) کو درمیان نہ لائے تاکہ وہ "حسنِ خلق" کے دونوں پہلوؤں میں کامیاب ثابت ہو اور اخلاقِ کریمانہ کا مالک بن سکے۔

مثلِ اعلےٰ

ابن مسکویہ کا نظریہ

ابن مسکویہ کے نزدیک بھی دوسرے ائمۂ اخلاق کی طرح سعادت کے آخری اور انتہائی درجہ کا نام "مثلِ اعلیٰ" ہے۔ انسان جب اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو خود اپنی ذات پر غبطہ اور رشک کرنے لگتا ہے۔ اس لئے کہ وہ عالم قدس کی قربت کی وجہ سے ان تمام امور کا عینی مشاہدہ کرتا ہے جن میں تغیر و تبدل، اور ادل بدل کی گنجائش ہی نہیں ہے، اور اس طرح مشاہدہ کرتا ہے کہ پھر اس میں غلطی اور خطا کا امکان باقی نہیں رہتا، اور نہ فساد و خرابی کا اُس میں کوئی گذر ہو سکتا ہے اور وہ صاف محسوس کرتا ہے کہ وہ دنیا کے وجود سے عالم آخرت کے وجود کی جانب کمال کیساتھ ترقی کر رہا ہے اور اس عالم میں پہنچکر کمال کی تمام غایات کو حاصل کرلے گا، پس اُس کی حالت اُس رہرو کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے وطنِ مالوف کی طرف جانی پہچانی راہ پر چل رہا ہو اور اس یقین کے ساتھ چل رہا ہو کہ وہ جاتے ہی اپنے اہل و عیال میں پہنچکر خوش عیشی اور راحت و مسرت کی زندگی حاصل کرلے گا۔[1]

مثلِ اعلیٰ تک پہنچنے والا شخص اگر اس منزلِ سعادت کو طے کر چکتا ہے یا طے کرنے کے قریب آجاتا ہے تو اُس کے نفس میں نشاط، اطمینان اور بے پناہ جذبۂ یقین کی رَو دوڑ جاتی ہے۔

انسان کو یقین اور خود اعتمادی کا یہ درجہ خبر اور حکایت سے پیدا ہونا ناممکن تھا یہ تو جب ہی پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ مشاہدہ اور معائنہ کے درجہ تک پہنچ جائے اور سکونِ قلب اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک انسان حقیقتِ حال سے آگاہ نہ ہو جائے۔[2]

---

[1] سطور گذشتہ میں ذکر کردہ حقیقت کو فراموش نہ کر دینا چاہئے کہ مثلِ اعلیٰ دو ہیں، ایک ہر شخص کی اپنی مثلِ اعلیٰ اور دوسری حقیقی مثل اعلیٰ یہاں حقیقی مثل اعلیٰ کی بحث ہے (بقیہ نوٹ ملاحظہ ہو صفحہ ۴۸۳ پر)

[2] تاریخ فلاسفۃ الاسلام صفحہ ۳۱۱

مثلِ اعلیٰ کے درجات لیکن یہ واضح رہے کہ اس مقصدِ عظمیٰ کے حصول میں بھی انسانوں کے درجات مختلف ہیں۔ اس اہم اور مشکل مسئلہ کی مثال اس طرح سمجھئے کہ ایک شے کو چند آدمی دیکھ رہے ہیں لیکن بعض کی نگاہ دوربین ہے اور بعض کی نزدیک بین اور بعض نزدیک سے دیکھنے کے باوجود بھی ضعفِ بصارت کی وجہ سے اس طرح دیکھتے ہیں کہ گویا پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں تو باوجود عینی مشاہدہ کے ان سب کے مشاہدوں کے درجات مختلف ہوتے ہیں۔

اسی طرح جن اشخاص کو "مثلِ اعلیٰ" کی یہ سعادت حاصل ہے اور وہ انوار و فیوض کی روشنی سے بہرہ مند ہیں اگرچہ قلبی مشاہدہ کے اعتبار سے مساوی ہیں تاہم مشاہدہ کے درجات اور طبقات کے لحاظ سے اُن میں بھی تفاوتِ مراتب پایا جاتا ہے۔ سو اگر ایک کو اُس کے ادنیٰ درجہ تک رسائی ہے تو دوسرے کو متوسط درجہ تک اور تیسرے کو اعلیٰ درجہ کا حصہ مقسوم ہوا ہے۔

البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ مادی مشاہدہ میں کمزور بصارت رکھنے والا جسقدر کسی شے کو دیکھنے اور تحقیق کرنے کے درپے ہوگا اُس کی بینائی میں ضعف اور تکان زیادہ پیدا ہوگا لیکن سعادت سے پیدا شدہ یہ مشاہدہ جتنا زیادہ تحقیق، جستجو، اور باریک بینی کی طرف مائل ہوتا ہے اسی قدر اُس کے انجلاء، روشنی، اور سرعتِ ادراک میں ترقی ہوتی جاتی ہے اور یہ ادراک اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ کل جس چیز کو وہ یہ سمجھتا تھا کہ یہ نہ ادراک میں آسکتی ہے اور نہ سمجھی جا سکتی ہے اُس کا آج ادراک بھی کرنے لگتا ہے اور وہ معقول بھی نظر آنے لگتی ہے[1]۔

(بقیہ نوٹ صفحہ ۴۸۲) نیز صوفیاء اور اہل علم کے نزدیک یقین کے تین درجہ ہیں، علم الیقین، عین الیقین، اور حق الیقین یقین کا یہ آخری درجہ وہی ہے جس کی جانب ابن مسکویہ اشارہ کر رہے ہیں اور حضرتِ ابراہیم کے ارشاد "ولکن لیطمئن قلبی" میں اسی یقین کے ذریعہ اطمینان حاصل کرنا مقصود تھا۔

[1] تاریخ فلاسفۃ الاسلام صفحہ ۳۱۱

علامہ قاسم کی عجیب و غریب مثال حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ نے ان اختلافِ درجات کی ایک نہایت لطیف مثال بیان فرمائی ہے۔ ایک سائل کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں۔

تم سامنے کی دیوار کا مشاہدہ کر رہے ہو بتاؤ اس کا فاصلہ ہم سے کس قدر ہے۔ جو فاصلہ بھی بیان کرو گے تخمینی ہوگا اور عموماً اصل فاصلہ سے قدرے کم و بیش۔ لیکن اگر تم اس فاصلہ کو ساحت کے ذریعہ پیمائش کرو تو پھر تمہارا جواب تخمینی نہیں بلکہ یقینی ہوگا، نیز یہ بھی دھیان رکھو کہ تخمینی جواب دینے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں ایک روشن بینائی کے مالک ہیں اور دوسرے کمزور بینائی کے۔ اور ضروری ہے کہ ان دونوں کے تخمینہ میں اکثر تفاوت رہے اسی طرح روحانیات اور عالم قدس کے مشاہدہ کا حال ہے یقینی مشاہدہ جس میں کسی قسم کا بھی فرق آنا ناممکن، اور امر محال ہے نبی اور رسول کا مشاہدہ ہے۔

اور تخمینی مشاہدہ خدا کے برگزیدہ اور صاف دل اہل اللہ کا مشاہدہ ہے جو اپنے حالات کے اعتبار سے (مثل اعلیٰ کا) جو درجہ رکھتے ہیں عالم قدس کے مشاہدات میں بھی اُس کے مناسب درجہ پاتے ہیں[۱] یہاں حقیقت کا تو مشاہدہ ضرور ہو جاتا ہی مگر کبھی کبھی مشاہدہ کی غلطی بھی سامنے آجاتی ہے۔

امام راغب کا نظریہ اور امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں۔

تمام نفسیاتی فضائل دو قسم پر ہیں نظری اور عملی اور ان دونوں قسموں کا حصول دو طرح ہوتا ہے ایک طریقہ انسانی اور بشری ہے یعنی انسان حصولِ فضائل میں مزاولت، ممارست، اور طویل زمانہ تک خوگر ہونے کا محتاج رہتا ہے، اور آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ اس

---

[۱] مؤلف نے اس مضمون کو امیر شاہ خانصاحب مرحوم کی زبان سے خود سنا تھا۔ یہ بزرگ علامہ محمد قاسم کی علمی صحبتوں میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے اور اُن کے خادمِ خاص تھے۔

بارہ میں قوت پیدا کرتا جاتا ہی اسلئے افراد انسانی ان کیفیات میں فطرت، عادت، اور اختلاف طبع کے لحاظ سے مختلف درجات رکھتے ہیں۔

دوسرا طریقہ فضل اور عطیۂ الٰہی کا ہے۔ یعنی انسان کسی بشر کی امداد کے بغیر ہی علم وعمل میں کامل ومکمل پیدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کہ خدائے برتر کا فضل بغیر کسی خارجی اعانت کے ان کو علوم ومعارف کا حامل بنا دیتا ہے اور جہاں تک حکماء وعقلاء کی رسائی ناممکن ہے وہاں تک اُن کی رسائی ہو جاتی ہے۔

بعض حکماء کا یہ بھی خیال ہے کہ حصولِ معارف کا یہ طریقہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ بھی بعض انسانوں کو حاصل ہو جاتا ہے۔ "اگرچہ وہ انبیاء علیہم السلام کے درجاتِ عالیہ تک نہیں پہنچ سکتے"، پھر معارف وعلومِ اخلاقیہ کا وہ سلسلہ جو خوگر بننے اور بشری اسباب کے ذریعہ عادی ہونے سے حاصل ہوتا ہے کبھی تو انسانوں میں طبعی طور پر موجود ہوتا ہے مثلاً ایک بچہ بغیر کسی معلّم واستاذ کے شیریں گفتار، سخی اور بہادر نظر آتا ہے اور آہستہ آہستہ اُس میں ترقی کرتا جاتا ہے۔ یا اُس کے برعکس ان صفات کا حامل ہوتا، اور درجہ بدرجہ پستی کیجانب بڑھتا جاتا ہی اور کبھی تعلیم وتعلم کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے۔

پس جو شخص فطرت، عادت، اور تعلیم، تینوں حیثیات سے صاحب فضیلت ہی وہ "کامل الفضیلت" ہے اور مثلِ اعلیٰ تک رسا، اور جو شخص ان تینوں اعتبارات سے صاحب رذیلہ ہی وہ "کامل الذارت" ہے۔ اور مثلِ اعلیٰ کی ضد کا حامل، اور باقی انسان ان ہر دو جانب کی مقدارِ فضیلت ورذیلت کے لحاظ سے متوسط اور درمیانی زندگی کے مالک ہیں[۵]۔

یہی امام راغب فرماتے ہیں۔

---

[۵] الذریعہ الیٰ مکارم الشریعہ صفحہ ۳۲

اخلاق میں ترقی اور مثلِ اعلیٰ تک رسائی

انسان نفسیاتی افعال میں سے جس قسم کے افعال اختیار کر لیتا ہے اُسی قسم کی اُس میں ترقی اور اضافہ بھی کرتا رہتا ہے۔ خیر ہوں تو خیر میں اضافہ ہوگا اور اگر وہ افعال شر ہوں تو شر میں اضافہ ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے چھوٹے کام بڑے بڑے کاموں کا باعث بن جاتے ہیں اور بڑے بڑے کام ترقی پاکر زیادہ سے زیادہ قابلِ توصیف یا قابلِ مذمت ہو جایا کرتے ہیں۔

حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

انسان کے دل میں "ایمان" شروع میں ایک سپید نقطہ کی طرح ظاہر ہوتا ہے اور جوں جوں ایمان میں ترقی ہوتی ہے سپید نقطہ آہستہ آہستہ پھیلتا جاتا ہے اور جب وہ کامل الایمان ہو جاتا ہے تو تمام قلب نورانی اور روشن بن جاتاہے اور نفاق، ایک سیاہ نقطہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور جب جب نفاق میں اضافہ ہوتا ہے تب تب سیاہی بڑھتی جاتی ہے اور جب وہ منافق کامل ہو جاتا ہے تو تمام قلب سیاہ اور تاریک بنجاتاہے

نیز انسان "فضیلت" میں چار درجات کی بدولت کمال پاتا ہے اور چار درجات کی بدولت "رذیلت" میں کامل بنتاہے اور ان درجاتِ فضائل میں سے دو کا تعلق اعتقاد سے ہے اور دو کا عمل سے۔

اعتقادی فضائل میں سے ایک یہ ہے کہ صحیح الاعتقاد ہو اور دوسرے یہ کہ اُس کا اعتقاد ایسے یقینی، صاف، اور روشن دلائل و براہین پر قائم ہو کہ جس میں شک و شبہ، اور اضطراب و تردد کا مطلق گذر نہ ہو سکے اور عملی فضائل میں سے ایک یہ کہ بُری عادات کو اس طرح ترک کر دے کہ اس کی جبلت و طبیعت اُس سے متنفر ہو جائے، اور ان کو قبیح سمجھنے لگے اور دوسرے یہ کہ وہ رذائل سے اس لئے پرہیز کرنے لگے کہ اُس کی منزلِ مقصود "فضائل تک رسائی" ہے یہانتک وہ نیک

خصائل کا فطری طریق پر عادی ہو جائے اور اُن کے اثرات اور ان کی لذات اپنے اندر محسوس کرنے لگے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

قرۃ عینی فی الصلوٰۃ — میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے

اسی طرح بد اخلاقی کے انتہائی درجات میں سے دو درجے اعتقاد سے متعلق ہیں ایک یہ کہ علوم حقیقیہ کا کوئی اعتقاد ہی قلب میں موجود نہ ہو اور وہ بالکل غافل اور مہمل ہو اور دوسرے یہ کہ اعتقادات فاسدہ میں ملوث ہو اور دو درجے عمل سے متعلق ہیں ایک یہ کہ نیک اعمال کا کسی حال میں حامل نہ ہو اور دوسرے یہ کہ بری خصائل کا مستقل عادی ہو۔

اور فضائل کے سب سے بلند درجہ (مثل اعلیٰ) پر جو شخص قائم ہے اُس کے لئے حق تعالےٰ کا ارشاد ہے

افمن شرح اللہ صدرہ للاسلام فھو علیٰ نور من ربہ — (وہ) ان لوگوں میں سے ہے جس کے سینہ کو اللہ تعالیٰ نے اسلام کے لئے وسیع کر دیا ہے پس وہ اپنے پروردگار کے نور پر قائم ہے۔

اور اسی طرح رذائل کے سب سے پست درجہ کا جو شخص حامل ہے اُس کے لئے یوں ارشاد ہے۔

اولٰئک الذین لعنھم اللہ فاصمھم واعمیٰ ابصارھم — یہی وہ لوگ ہیں جو خدا کی پھٹکار میں ہیں پس اُنکو (اُنکی نیک استعداد کو تباہ و برباد کر ڈالنے کی وجہ سے) اُس نے کانوں کا بہرہ اور آنکھوں کا اندھا بنا دیا ہے

یعنی اُن کی پیہم سرکشی، بغاوت، اور ناہنجاریوں نے اُن کو اس درجہ برباد کر دیا کہ اُن کے سبب سے وہ خدا کی لعنت اور اُسکے اثرات یعنی گوشِ حق نیوش،، سے بہرہ ہو جانے اور،، چشم بینا سے اندھا بن جانے میں مبتلا ہو گیا ہے۔

فضائل ورذائل کے ان درجاتِ ترقی وتنزل کے استعمال میں علماءِ اخلاق تعبیری فرق بھی کرتے ہیں۔

مثلاً سخاوت کا اگر ابتدائی درجہ کسی کو حاصل ہے تو اُس کو فرزندِ سخاوت کہیں گے اور اسی طرح بخل میں فرزندِ بخل سے پکاریں گے۔

اور اگر درمیانی درجات تک پہنچا ہے تو صاحبِ سخاوت اور صاحبِ بخل کہلائے گا یا اخ الفضل اور اخ البخل پکارا جائیگا اور اگر درجاتِ کمال تک پہنچ گیا ہے تو پھر رب اور سید کہا جائے گا مثلاً رب الفضل، رب السخاء، سید النعمت یا رب البخل، رب الحسد، یا سید الفتن۔

اہلِ حق کو ان ہی اصطلاحی تعبیرات کی بنا پر "ربانی" کہا جاتا ہے[1]۔

مثلِ اعلیٰ صوفیار کی نظر میں صاحبِ منازل فرماتے ہیں کہ "علمِ اخلاق" اور "علمِ تصوف" ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، اور وہ حقیقت صرف ان دو باتوں میں منحصر ہے۔

(۱) ہر ایک ساتھ بھلائی کرنا۔ (۲) کسی کو دُکھ نہ پہنچانا۔

اس اعتبار سے "خُلق" کے تین درجات ہیں۔

(۱) یہ کہ "انسان" کو مخلوقِ خدا کے صحیح مقام کی معرفت حاصل ہو جائے اور اُس پر یہ حقیقت آشکارا ہو جائے کہ تمام مخلوق نوامیسِ فطرت میں جکڑی ہوئی، مختلف قوتوں میں بندھی ہوئی اور ایک بالادست یدِ قدرت (حضرت الٰہیہ) کے احکام کے زیرِ فرمان قائم وثابت ہے۔

اس کیفیت سے تین "انواعِ خیر" عالمِ وجود میں آئیں گی۔

(ا) تمام مخلوق اُس "انسان" سے امن وسلامتی میں رہیگی حتیٰ کہ کتا جیسا جانور بھی۔

(ب) مخلوقِ خدا کو اس سے محبت وعشق پیدا ہو جائیگا اور یہ اُن سے محبت کرنے لگیگا۔

---

[1] الذریعہ صفحہ ۳۳و۳۴

(ج) وہ خدمتِ خلق کے ذریعہ مخلوقِ خدا کی فلاح و نجات تک کا باعث بن سکے گا۔

(۲) یہ کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ انسان کا معاملہ صحیح ہو یعنی انسان اپنے ہر عمل کے متعلق یہ یقین کرے کہ جبکہ میں فانی ہوں تو اس لئے میرے تمام بہتر سے بہتر اعمال بھی نقص سے خالی نہیں ہیں میرا فرض ہے کہ میں حقوق و فرائض میں کوتاہی کے لئے ہر وقت درگاہ الٰہی میں عذر خواہ رہوں اور اُس درگاہ سے جو کچھ حاصل ہو اس پر شکر ادا کرتا رہوں، اور اس طرح اُس کا حقیقی وفادار ثابت ہوں۔

(۳) یہ کہ اپنی تمام زندگی کو بداخلاقیوں کی کدورت و نجاست سے پاک کرکے "اخلاقِ حسنہ" کا خوگر بنے، اور اپنے نفس کو اُن کا عادی بنالے؛ حتیٰ کہ اُس کے اعمال کی منتہائے نظر صرف "رضاءِ الٰہی" اور "ادائے فرض" رہ جائے اور مخلوق کی رضا و نارضا سے بالاتر ہو کر "حضرتِ حق" میں جمعیت خاطر سے محو ہو جائے اور وحدتِ الٰہی میں غرق ہو کر تمام کائنات سے بے پرواہ بن جائے۔ اصطلاحِ صوفیہ میں اس مقام کا نام "حضرتِ جمع" ہے اور یہ عطیہ الٰہی ہے جو اُس کو موہبت و فضل ہی سے حاصل ہوتا ہے اور ایسے شخص پر فضل و کرم الٰہی کی ہر وقت بارش ہوتی رہتی ہے اور یہی سب سے بلند مقام ہے[۱]۔

رُوح و نفس

"سعادت" کی بحث میں روح اور نفس کا بار بار تذکرہ آیا ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق "اخلاق" کے ساتھ بہت زیادہ ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ علماءِ اخلاق اور

[۱] مختصر از مدارج جلد ۲ صفحہ ۱۷۷ تا ۱۸۳

علمائے تصوف نے ان کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے مختصر طور پر اس کا ذکر کر دیا جائے۔

حقیقتِ رُوح یہود کی تلقین سے مشرکینِ مکہ نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے "روح" کی حقیقت کے متعلق سوال کیا تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا۔

یسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا ۵ (اسرار)	(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) وہ آپ سے روح کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے کہ وہ میرے پروردگار کے "امر" میں سے ہے۔ اور تمہیں (اسرارِ کائنات کا) علم جو کچھ دیا گیا ہے وہ بہت تھوڑا ہے (اس سے زیادہ تم نہیں پا سکتے)

مشرکینِ مکہ کو جس انداز میں قرآنِ عزیز نے جواب دیا اس کے پیشِ نظر بعض علمائے اسلام کو یہ خیال پیدا ہو گیا کہ روح کی حقیقت سے کوئی ہستی آگاہ نہیں ہو سکتی۔ اور قرآنِ عزیز میں جس قدر مذکور ہے حق تعالیٰ نے اس سے زیادہ کسی کو اس کا علم نہیں بخشا۔

مگر علمائے محققین کے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ جواب مخاطب کی صلاحیت، و استعداد و فہم کے مناسب حکیمانہ اصول پر مبنی ہے، ان کو اس حقیقت سے روشناس کرانا ہے کہ اس معاملہ کے متعلق تمہارے علم کے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ کا حکم کارفرما ہے۔ اس سے زیادہ تم نہیں جان سکتے اور نہ تم کو جاننے کی کوشش کرنی چاہئے اس لئے کہ تمہارے فہم و علم کا منتہائے نظر محسوسات ہیں جو تمہارے حواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ ادراک کئے جاتے ہیں۔ اس سے آگے تمہارے علم و ادراک کی منزل ہی نہیں ہے، جب تم کائنات کے تمام محسوسات کا ادراک کرنے سے بھی قاصر و عاجز ہو تو کسی شے کی اصل حقیقت کا ادراک تم کیا کر سکو گے۔ اور اس میں بھی اس حقیقت کا ادراک جو محسوسات کے عالم سے پرے کی چیز ہے۔

لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ جو صفائے قلب، اور اخلاقِ عالیہ سے مزین ہیں اور ان وسائل کے ذریعہ قربت الٰہی سے بہرہ ور رہتے ہیں وہ بھی اس کی حقیقت سے آشنا نہیں ہو سکتے نہیں بلکہ موہبتِ الٰہی ان کو بھی اصل حقیقت کا علم عطا کرتی ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "یسئلونك عن الروح" آلایہ تو معلوم رہے کہ یہود اور دوسرے سوال کرنے والوں (مشرکین) کے جواب میں (بہ مقتضائے مصلحت) فرمایا گیا ہے اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ اُمتِ مرحومہ کا کوئی فرد بھی روح کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہو گیا ہے۔

حقیقت میں یہ قاعدہ ہی غلط ہے کہ "شریعت" نے جس معاملہ میں خاموشی اختیار کی ہو اُس کا علم اور اُس کی معرفت ناممکن ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات شریعت کسی شے کی حقیقت بیان کرنے سے بدیں وجہ خاموش رہتی ہے کہ اُسکی معرفت اس قدر دقیق اور مشکل ہوتی ہے کہ خاص خاص افرادِ اُمت کے علاوہ عوام اور جمہور اُس کے سمجھنے سے قاصر ہیں[۵]۔

شاہ ولی اللہ سے قبل حافظ ابنِ قیم امام غزالی اور عارفِ رومی جیسے محقق علماء وصوفیاء نے بھی اسی نظریہ کو صحیح تسلیم کیا ہے اور "روح کی حقیقت پر" سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ اور محدث ابن قیم نے تو "کتاب الروح" کے نام سے ایک مستقل کتاب اس موضوع پر لکھی ہے

فلاسفہ کی رائے | بہرحال روح کے متعلق فلاسفہ اور اطبا کی رائے یہ ہے۔

جاندار جسم میں غذا کے استعمال سے مختلف درجاتِ ہضم کے بعد "قلب" میں نہایت

---

[۵] حجۃ اللہ البالغہ جلد ا صفحہ ۱۸

لطیف بخارات جمع ہو جاتے ہیں۔ دراصل یہی مبدء حیات بن کر جسم کی زندگی کا سبب ہوتے ہیں اور اسی کا نام "روح" ہے اس سے الگ کوئی اور شئے نہیں ہے جو اس نام سے موسوم ہو سکے۔ پس "روحِ حیات" کا یہ سلسلہ جب بند ہو جاتا ہے تو "موت" طاری ہو جاتی ہے اور یوں کہتے ہیں کہ فلاں مرگیا اور اُس میں روح باقی نہیں رہی۔

اور ارسطو نے اپنی کتاب "اثولوجیا" میں یہ تصریح کی ہے۔

فان اصحاب فیثاغورس وصفوا النفس فقالوا انها ایتلاف الاجرام کایتلاف الکائن فی اوتار العود — فیثاغورس کے پیرو نفس و روح کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ وہ عناصر کی ترکیب سے پیدا شدہ کیفیت کا نام ہے جس طرح "عود" (جو ایک باجہ کا نام ہے) کے تاروں کی باہمی مخصوص ترکیب کا نام "عود" ہے

علمارِ اسلام کا نظریہ

علمارِ اسلام حقیقتِ روح کے متعلق جو رائے رکھتے ہیں اُس کا خلاصہ یہ ہے۔

دراصل روح ایک "لطیف جوہر" کا نام ہے جو جاندار کے بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے کہ تمام بدن اُس کے لئے قالب کی مثال ہے اور وہ اُس سے ایک آلہ کی طرح تمام کام لیتا ہے اور یہ تمام اعمال "روح کے خواص" کہلاتے ہیں۔

یا یوں کہئے کہ وہ ایک "لطیف جسم" ہے اور تمام بدن اُس کے لئے بمنزلہ "لباس" کے ہے اور بعض علمار نے روح اور بدن کی مثال یہ دی ہے کہ روح ایک سوار ہے اور بدن اُس کی سواری۔ غرض ان علمار کے نزدیک روح ایک مستقل لطیف جسم ہے جس کا ظاہری مظہر "بدن" ہے۔

اس دعوے کی دلیل یہ ہے۔

ہم ایک انسانی جان کو دیکھتے ہیں کہ وہ کبھی ایک بچہ ہے پھر جوان ہے پھر بوڑھا ہے اور اُس کے ان تمام تغیرات کی حالت میں وہی انسان ہے جو ابتدا ءِ وجود میں تھا۔

پس اگر روح فقط اُس مبدءِ حیات کا نام ہوتا جو قلب میں لطیف بخارات کے جمع ہونے سے عالمِ وجود میں آتا ہے یا اُس مزاج کا نام جو عناصر کی ترکیب سے بنتا ہے تو افعال و اوصاف کے ان تغیرات کے ساتھ ہر لمحہ ایک انسان، نیا انسان کہلانے کا مستحق ہوتا، کیونکہ جب انسان، غذا کے نعم البدل کے علاوہ کسی دوسری شئے کا نام نہیں ہے تو ان ہر آن بدلنے والے حالات کیفیات اور اوصاف کی بنا پر ہر لمحہ حقیقتِ انسانی کیوں نہ بدل جائے۔ اور جبکہ ایسا نہیں ہے اور افعال و اوصاف کے ان تمام تغیرات کے باوجود وہ ہر حالت میں وہی ایک انسان ہے تو بلا شبہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسان دراصل ان تغیراتِ فانیہ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک مستقل جسمِ لطیف ہے جو لڑکپن، جوانی، بڑھاپا، چھوٹائی بڑائی، ہر حالت میں غیر متبدل طور پر موجود ہے، اور بدن کے تغیرات کے اثرات قبول کرنے کی استعدادِ تام رکھتا ہے۔ اسی جوہر یا جسمِ لطیف کا نام روح ہے۔ جو بدن پر موت طاری ہونے کے باوجود بھی نہیں مرتی، اور اپنے افعال و خواص کے اعتبار سے یا عالمِ قدس سے تعلق رکھتی ہے اور یا عالمِ خبیث سے۔

ہم اس سے غافل نہیں ہیں کہ، غذا کے نعم البدل حاصل ہونے سے ایک جاندار میں جو تغیرات پیدا ہوتے ہیں موجودہ نشو و ارتقاء کی زبان میں ہر لمحہ اور ہر لحظہ وہ دوسری شئے بنتی رہتی ہے لیکن ہمارا روئے سخن اس جانب نہیں ہے اور نہ ہم اس وقت اس قسم کے تغیر سے بحث کر رہے ہیں ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ جہاں تک بخاراتِ لطیفہ یا ترکیبِ عناصر سے پیدا شدہ مبدءِ حیات کا تعلق ہے وہ اس معنی میں تو صحیح ہے کہ انسان کی گھٹنے والی قوت یا نعم البدل ہے اور مبدءِ حیات۔ لیکن وہ روح جس کا تعلق علم، ادراک اور شعور سے ہو یا یوں کہیے کہ جس کی بدولت یہ

سب معرض وجود میں آتے ہیں اور انسان یا جاندار ان امور کے لحاظ سے ہر تغیر کے وقت ایک ہی شئے کہلاتا ہے وہ کیا ہے؟ یقیناً اس کا جواب "بخاراتِ لطیفہ" یا "مزاجِ ترکیبی" نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا قولِ فیصل جواب وہی "روح" ہے جو جاندار کے بدن میں جسمِ لطیف کی شکل میں ساری ہے جو مزاجِ ترکیبی یا لطیف بخارات سے پیدا شدہ جوہر کی طرح تغیر و تبدل نہیں ہوتی۔ اور کیفیات میں ہر قسم کی تبدیلیوں کے باوجود اپنی حالت پر قائم و ثابت رہتی ہے[۱]۔

حکماءِ یونان میں سے فلاطون کی رائے بھی یہی ہے۔

اور عارف رومی اسی کو اس طرح بیان فرماتے ہیں۔

جاں چہ باشد باخبر از خیر و شر — شاد از احسان و گریاں از ضرر

جان اور روح اُسی کا نام ہے جو خیر و شر سے باخبر ہے اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے

روح را تاثیر آگاہی بود — ہر کرا ایں بیش للّٰہی بود

روح کی تاثیر ادراک ہے اس لئے جس میں یہ سب سے زیادہ بلند ہو وہ باخدا آدمی ہے

فلاسفہ اور علماءِ اسلام کی اس بحث میں بہت زیادہ لطیف اور دلچسپ بحث علامہ ابوالبقاء نے کی ہے جس کو ہم محاکمہ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

محاکمہ ابوالبقاء نے "کلیات" میں بیان کیا ہے کہ فلاسفہ، اور حکماءِ اسلام و متصوفین کے اس اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ اصل روح کی تین قسمیں ہیں روحِ حیوانی، روحِ طبیعی اور روحِ انسانی۔ اطبّاء نے جس روح کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اُن لطیف بخارات کا نام ہے جو اخلاط کی بخاریت اور لطافت سے عالمِ وجود میں آتے، اور انسان کی حیات کا موجب بنتے ہیں یہ "روحِ حیوانی" ہے اور فیثاغورس اور اس کے پیرو جس کو روح کہہ رہے ہیں وہ

[۱] مختصر اتحاف السادہ شرح احیاء العلوم للزبیدی جلد، صفحہ ۳۰۴ و ۳۰۵

روحِ طبعی ہے، اور حکمارِ اسلام اور صوفیارِ کرام جس کو روح کہتے ہیں وہ "روحِ انسانی" ہے اور افعال واوصاف کی وہی ذمہ دار ہے، اور معاد کا عذاب و ثواب بھی اسی سے متعلق ہے، اور قرآنِ عزیز میں بھی اسی کو خطاب کیا گیا ہے اور وہی دراصل "انسان" ہے، اور اسی کو روحِ انسانی کہا جاتا ہے[1]۔

یہ بحث اگرچہ طویل الذیل ہے لیکن اس جگہ زیادہ طوالت کی گنجائش نہیں ہے۔

نفس کی حقیقت مشہور صوفی محی الدین ابن عربی فرماتے ہیں کہ علمار کے درمیان یہ بحث بھی معرکۃ الآرار رہی ہے کہ روح اور نفس ایک شے کے دو نام ہیں یا یہ دو جدا جدا چیزیں ہیں۔

حق اور صحیح مذہب یہ ہے کہ روح اور نفس دونوں ایک ہی شے کے دو نام ہیں، اور ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں لیکن بعض علمار کا گمان یہ ہے کہ یہ علیحدہ علیحدہ حقائق ہیں۔ پھر ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ نفس، انسانی بدن میں ایک جسمِ لطیف ہے جو سرتاسر ظلمت ہے اور اجزارِ بدن میں اس طرح پھیلا ہوا ہے جس طرح بادام میں روغنِ بادام یا دودھ میں مسکہ۔

اور بعض روح کے معنی دوسرے بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ روح، روحانی نور ہے جو نفس کے لئے بمنزلہ آلہ کے ہے اور نفس اُس حقیقت کا نام ہے جو روح کی بحث میں بیان ہو چکا اور حافظ ابن قیمؒ نے اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا ہے۔

نفس اور روح کے متعلق علمار کی دو رائے ہیں ایک یہ کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، دوسری یہ کہ یہ دو جُدا جُدا حقیقتیں ہیں۔

ابن زید نے اکثر علمارِ محققین سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ نفس اور روح کو ایک ہی حقیقت تسلیم کرتے ہیں، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ احادیثِ صحیحہ میں دونوں کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوا ہے بزارؒ نے اپنی مسند میں بہ سندِ صحیح روایت کیا ہے۔

[1] کلیات صفحہ ۳۴۶ و ۳۴۷

عن ابی هریرۃ ان المؤمن تنزل	حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مسلمان
بہ الموت ویعاین ما یعاین یود لو	کو جب موت آتی ہے اور وہ سب کچھ دیکھتا ہے جو
خرجت نفسہ واللہ تعالیٰ یحب	اس کے لئے ہے تو وہ تمنا کرتا ہو کہ اس کی روح
لقاءہ وان المؤمن لتصعد روحہ	جلد نکل جائے اور اللہ تعالیٰ اس کی ملاقات کو
الی السماء فتاتیہ ارواح المومنین	دوست رکھتا ہے اور مومن کی روح آسمان پر
فیستخبرونہ عن معارفیہ من	چڑھتی ہے تو اس کے پاس مسلمانوں کی روحیں
اھل الدنیا	آتی ہیں اور اس سے اپنے دنیا کے شناساؤں
	کے متعلق حالات دریافت کرتی ہیں۔

اس حدیث میں نفس اور روح کی دو تعبیریں ایک ہی حقیقت کے لئے کی گئی ہیں۔ اور یہ دلیل بہت واضح ہے۔

اور ابن حبیب کا گمان ہے کہ یہ دو جدا حقیقتیں ہیں۔ روح تو اس جوہر کا نام ہے جو انسان میں ساری و طاری ہے اور نفس اس کا نام ہے جس کے سبب سے بدن انسانی میں ہاتھ، پیر آنکھیں، ناک، کان، اور تمام اعضاء، عالم وجود میں آتے ہیں۔ اور لذت و الم، اور مسرت و رنج، سب امور اسی کو پیش آتے ہیں وہی نیند میں پکڑ لیا جاتا ہے، وہی جسم سے نکل کر سیر کرتا ہے، وہی خواب دیکھتا، اور جسم بغیر اس کے روح کی طاقت سے زندہ رہتا ہے اور انسان اس وقت تک کوئی لذت و الم اور رنج و مسرت محسوس نہیں کرتا جب تک نفس لوٹ کر پھر بدن انسانی میں نہیں آجاتا اور یہ آیت ان کا مستدل ہے۔

اللہ یتوفی الانفس حین موتھا	اللہ ہی نفس کو پورا لے لیتا ہو اسکی موت کے
والتی لم تمت فی منامھا	وقت اور جو ابھی مرا نہیں اسکو نیند کے وقت

اور شیخ الطریقت والشریعت علامہ ابوالقاسم اپنے رسالۂ قشیریہ میں فرماتے ہیں کہ صوفیا کی اصطلاح میں نفس کے وہ معنی نہیں ہیں جو اہل لغت کے نزدیک وجودِ شے اور قالبِ شے کے سمجھے جاتے ہیں بلکہ وہ نفس اُس کو کہتے ہیں جو انسان کے اوصاف و اعمال کا معلول بنتا ہے اور اُنکی وجہ سے وہ محمود یا مذموم کہلاتا ہے۔ اور روح بعض کے نزدیک حیات کا نام ہے اور بعض کے نزدیک جوہرِ ذات، یا جرم لطیف ہے جو انسان بدن میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے ودیعت و امانت کی طرح محفوظ ہے۔ اور وہ نیند کی حالت میں کثافت بدن سے منزّہ ہو کر، جدا ہو جاتی اور پھر واپس آجاتی ہے۔

اس تمام قیل وقال کے باوجود یہ مسلم ہے کہ انسان جسم اور روح کے مجموعہ کا نام ہے، اور عذاب وثواب کا تعلق بھی ان ہی دونوں کے ساتھ ہے۔

علماءِ تحقیق کے درمیان روح کے متعلق ایک اور لطیف بات زیرِ بحث آئی ہے وہ یہ کہ ارواح، اجسام سے قبل مخلوق ہوئی ہیں یا بعد میں یا ساتھ ساتھ۔

ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ ارواح پہلے مخلوق ہو چکی ہیں اور وہ عالمِ برزخ میں بغیر عناصر کے موجود ہیں اور مشیت الٰہی نے جس جسم کیلئے روح بنائی ہے وقت پر وہ اُس میں داخل ہو جاتی ہے اور اُس کی موت کے بعد اپنے اصل مقام برزخ میں واپس آجاتی ہے۔

حافظ ابن قیم اس رائے کے سخت مخالف ہیں اور مدعی ہیں کہ اس قول کے لئے کتاب وسنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اور اس روایت سے استدلال کہ

خلق اللہ الارواح قبل الاجساد بالفی عام — اللہ تعالیٰ نے ارواح کو اجسام سے دو ہزار سال پہلے پیدا کیا۔

ہرگز صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس روایت کی سند مجروح اور غیر صحیح ہے۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شرع اور عقل دونوں کے اعتبار سے صحیح قول یہ ہے کہ روح اور بدن ایک ہی ساتھ مخلوق ہوتے ہیں اور فرشتہ جسم میں اُس وقت روح پھونک دیتا ہے۔ یعنی پھونک کے ذریعہ جسم میں داخل کر دیتا ہے جب نطفہ پر چار ماہ گذر کر پانچواں مہینہ شروع ہو جاتا ہے[1]۔

ابن مسکویہ نفس کے تین درجہ بیان کرتے ہیں۔ نفس بہیمیہ، یہ ادنیٰ درجہ ہے۔ نفس سبعیہ یہ متوسط درجہ ہے اور نفس ناطقہ۔ یہ اعلیٰ اور اشرف درجہ ہے۔

ابن قیم، غزالی، عارف رومی، نفس کے ان درجات کی تقسیم امارہ، لوامہ، مطمئنہ کے ساتھ کرتے ہیں نفس کا میلان اگر طبیعت بدنیہ کی جانب ہو اور وہ لذات دنیوی، شہوات حسی کی جانب ترغیب دیتا ہو، اور قلب کو صفات دنیہ اور جہات سفلیہ کی جانب کھینچتا ہو، تو اُس کی اس کیفیت کا نام نفس امّارہ ہے اور یہ تمام اخلاق ردیہ، افعال شنیعہ کا منبع اور شر و فساد کا مخزن ہے۔ اسی کے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

ان النفس لامّارۃٌ بالسوء — بلاشبہ نفس برائیوں کی طرف اُبھارتا ہے

---

[1] روح سے متعلق یہ تمام بحث ابن قیم کی کتاب الروح عارف رومی کی مثنوی، ابن حزم کی الملل والنحل شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ اور ابو القاسم کے رسالہ قشیریہ اور السعادۃ لابن مسکویہ کے مقدمہ کے مختلف ابواب سے ماخوذ ہے۔

چونکہ یہ بحثیں دراصل علم کلام کا موضوع ہیں اس لئے ہم اِن کے تمام اطراف و جوانب پر سیر حاصل بحث نہیں کر سکتے تھے۔ روح سے متعلق پہلی دو بحثوں کا علم الاخلاق پر کافی اثر پڑتا ہے البتہ تیسری بحث اس سے غیر متعلق ہے مگر لطیف اور اپنی جگہ پر ضروری بحث ہے اس لئے اس کو بھی درج کر دیا گیا۔

آیت قرآنی میں روح کو امر کیوں کہا گیا، امر و خلق میں کیا فرق ہے، ارواح کے مدارج ہیں یا نہیں، یہ اور اس قسم کی تمام عمدہ مباحث کے لئے مسطورہ بالا کتب کی مراجعت ضروری ہے۔

نفس اگر غفلت کے پردوں کو چاک کر کے روشنی حاصل کرلے اور بیدار ہو کر اپنے اصلاح حال کے لئے ربوبیت الٰہی اور اپنی جبلت کے درمیان کشمکش میں ہو یعنی جب کبھی اپنی تاریک جبلت کی بنا پر کوئی برائی کر بیٹھے تو فوراً ہدایت الٰہی اور تربیت ربوبیہ کے نور کی بدولت اپنے نفس کو اس حرکت پر ملامت کرے، توبہ کرے، اور خالق کائنات غفور الرحیم کی جانب رجوع ہو جائے تو اس کیفیت کا نام نفس لوامہ ہے۔ اس کے بارے میں ارشاد الٰہی ہے۔

لا اُقسم بالنفس اللوّامہ	میں نفس لوامہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں

اور اگر نور الٰہی سے اُس کا قلب منور ہو جائے اور نور قلب سے نفس اس قدر روشن اور کامل ہو جائے کہ صفات ذمیمہ سے پاک ہو کر، اخلاق حمیدہ اُس کی طبیعت و جبلت بن جائیں اور تمام کثافتوں سے دور ہو کر قلب کی جانب اس طرح متوجہ ہو جائے کہ عالم قُدس کی جانب درجہ بدرجہ ترقی کرتا جائے، طاعات الٰہی میں غرق اور رفیع الدرجات کے حضور میں ساکن و مطمئن درجہ تک پہنچ جائے۔ اس کا نام نفس مطمئنہ ہے۔ اسی کے لئے ارشاد باری ہے۔

یا ایتھا النفس المطمئنہ ارجعی الیٰ	اے نفس مطمئن تو اپنے پروردگار کی طرف راضی
ربک راضیۃً مرضیۃً فادخلی فی	خوشی اور خدا کا پسندیدہ بنکر لوٹ اور میرے
عبادی وادخلی جنتی۔[1]	بندوں کی فہرست میں داخل اور میری جنت میں
	آرام سے رہ۔

[1] قرآن عزیز کی یہ آیت حافظ کا مستدل ہے۔

اخلاق اسلامی کے عملی مظاہر

یہ باب بہت وسیع ہے اور اپنی وسعت کے اعتبار سے مستقل تصنیف کا محتاج۔ نیز اس سلسلہ کی بعض جزئیات گذشتہ صفحات میں بھی زیرِ بحث آ چکی ہیں۔ تاہم اس مقام پر بھی جستہ جستہ عملی اخلاق کے بعض ایسے حصوں کا بیان کر دینا مناسب ہے تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ اس گوشہ میں بھی اسلام کی تعلیم کس قدر ہمہ گیر اور دور رس ہے اور دامنِ اخلاق کی پہنائیاں کس حد تک وسیع اور مفید ہیں

صِدق

فضیلت صدق امام غزالی رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں۔

عملی فضائل میں اس فضیلت کو ایک طرح کی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے کہ کائنات کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کے تمام امور کا انحصار اسی فضیلت پر ہے۔

قرآنِ عزیز میں ہے۔

رجال صدقوا ما عاهدوا الله — بعض وہ انسان ہیں جنھوں نے اس عہد کو جو انھوں
عليه (احزاب) — نے اللہ تعالیٰ سے کیا تھا سچ کر دکھایا۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الصدق يهدى الى البر و — بلاشبہ سچائی بھلائی کی جانب راہنمائی کرتی ہے اور
البر يهدى الى الجنة — بھلائی جنت کی راہ دکھاتی ہے

امام غزالی فرماتے ہیں کہ "صدق" کی عظمت کے لئے یہ بہت کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کی ثنا و مدح میں سب سے پہلے اس فضیلت کا تذکرہ فرمایا ہے۔

واذکر فی الکتاب ابراھیم انہ کان صدیقًا نبیًا (مریم)	قرآن عزیز میں حضرت ابراہیم کا قصہ یاد کرو وہ نہایت سچے تھے اور نبی تھے۔
واذکر فی الکتاب اسمٰعیل انہ کان صادق الوعد وکان رسولًا نبیًا	اور قرآن عزیز میں حضرت اسمٰعیل کا واقعہ یاد کرو جو وعدہ کے نہایت سچے اور خدا کے پیغمبر و نبی تھے۔
واذکر فی الکتاب ادریس انہ کان صدیقًا نبیًا (مریم)	اور قرآن عزیز میں حضرت ادریس کا تذکرہ پڑھو بلا شبہ وہ بہت ہی سچے اور نبی تھے۔

مراتبِ صِدق اُن کے نزدیک "صدق" کے چھ مراتب ہیں۔

صدقِ قول، صدقِ نیت وارادہ، صدقِ عزم، صدقِ وفارِ عزم، صدقِ عمل، صدقِ تحقیق مقاماتِ دین۔

لہٰذا جو شخص ان تمام مراتبِ صدق کا حامل ہو وہ "صدیق" ہے اور جو ان مراتب میں سے کسی ایک یا چند مراتب کا حامل ہو وہ اسی مرتبہ کی نسبت کے ساتھ "صادق" کہلانے کا مستحق ہے

صدقِ قول۔ ان تمام درجات میں بہت مشہور ہے۔ یعنی انسان کی زبان ہر حال میں نطق وگویائی میں امرِ حق کے اظہار کی عادی ہو۔

صدقِ نیت۔ سے یہ مراد ہے کہ اُس کی تمام حرکات وسکنات میں مرضیاتِ الٰہی کے علاوہ دوسری چیز پیشِ نظر نہ ہو، یعنی اخلاص، اس قسم میں وہ نطق وقول بھی داخل ہے جو بر بنارِ مصالحِ دین یا اصلاح بین الناس یا دفاعِ ظلم کے وقت کہے جاتے ہیں۔

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیس بکذاب من اصلح بین اثنین	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ جھوٹا نہیں ہے جو دو آدمیوں کے درمیان صلح کے لئے کوئی بات کہہ دے۔

صدقِ عزیمت۔ کا مقصد یہ ہے کہ عزم و ارادہ میں قوت ہو اور جو کچھ کہتا ہے اُس کے عمل کے بارہ میں تردد و اضطراب کا قطعاً دخل نہ ہو حتیٰ کہ غربت کے زمانہ میں اگر میرے پاس مال ہوتا تو سب خدا کی راہ میں لٹا دیتا، تو اُس وقت بھی اس کے ارادہ میں ضعف و تردد نہ ہونا چاہیئے بلکہ ایسی قوت و کمال ہونا ضروری ہے کہ اگر کل وہ صاحب ثروت ہو جائے تو اُس کا عزم اُس کے قول کو سچ کر دکھائے۔

صدق وفاءِ عزم۔ کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ قول و گفتار سے ادا کرتا ہے اُس کو عملی جامہ پہنانے کا واقعی اور حتمی ارادہ ہو اور جونہی اسباب مہیا ہو جائیں اُس کو ثابت اور پورا کر دکھائے۔ کیونکہ گفتار کے وقت کسی شے کا ارادہ و عزم کوئی زیادہ کمال کی بات نہیں ہے درحقیقت وہ انسان ہی نہیں جو ایک بات کہے اور جب اُس کے وفا کے لئے اسباب مہیا ہو جائیں تو اُس کے پورا کرنے میں اُس کا عزم و ارادہ کمزور پڑ جائے۔

صدقِ اعمال۔ سے مراد یہ ہے کہ انسان کے ظاہری اعمال اُس کے باطن کے صحیح آئینہ دار ہوں، اور تمام دینی و دنیوی معاملات میں یہی صفت اُس میں نمایاں ہو۔

صدق مقاماتِ دین۔ صدق اعمال ہی کا بلند درجہ ہے جس میں خدائے تعالیٰ کے ساتھ رشتۂ خوف و رجا، زہد و تقویٰ، اور رضا و توکل، جیسے فضائل میں حقیقت و صداقت کی روشنی پائی جاتی ہو، ریا و نمود، اور تصنع و بناوٹ کا اُن میں مطلق گذر نہ ہو۔

صدق کی ان تمام انواع و اقسام میں صدقِ عمل ہی ایک ایسی نوع ہے جو باقی تمام انواع کے لئے کسوٹی ہے۔ اس لئے کہ ایک تاجر، تجارتی کاروبار میں ایک پیشہ ور، صنعت و حرفت کے معاملات میں، ایک گاہک لین دین میں، ایک مدرس تعلیم و تعلم میں، ایک ملازم ملازمت و خدمت میں، ایک مستاجر، اُجرت و حق خدمت کی ادا میں اور ایک اجیر، ادائے خدمت میں صرف

اسی ایک فضیلت کے عدم اور وجود سے صادق یا کاذب کہلایا جاتاہے اور بقیہ امور صدق میں اسی پر قیاس کیا جاتا ہے۔ لہذا ہمارا فرض ہے کہ فضیلتِ صدق عمل کو کبھی ہاتھ سے نہ جانے دیں اور خود بھی اُس پر عمل پیرا ہوں، اور دوسروں کے لئے بھی اسوہ اور نمونہ بنیں۔

صبر

فضیلتِ صبر گذشتہ صفحات میں تم سقراط کا یہ نظریہ پڑھ چکے ہو کہ تمام فضائل کی اساس "علم" ہے یعنی جب یہ جان لے کہ یہ "خیر" ہے تو اُس پر عمل پیرا ہوتا ہے، اور جب یہ سمجھ لے کہ یہ "شر" ہے تو اُس کو چھوڑ دیتا ہے۔

امام غزالی "صبر" کے بارہ میں تقریباً یہی رائے رکھتے ہیں[1] وہ کہتے ہیں کہ علم و معرفت جب "یقین" کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو خود بخود "صبر" کا پھل سامنے آجاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں

خواہشات سے بُرا اعمال کا ترک کر دینا ایک ایسا عمل ہے جو ایک خاص کیفیت پر منتج ہوتا ہے اور اس ثمر کا نام "صبر" ہے۔[2]

یا ایہا الذین آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا اللہ لعلکم تفلحون ۞ اے ایمان والو صبر اختیار کرو اور دشمنوں کے مقابلہ میں استقامت دکھاؤ اور دشمنوں کے مقابلہ کیلئے تیار رہو اور تقوی کی زندگی اختیار کرو تاکہ تم (آل عمران)

فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر صبر و شکر دو اونٹ ہوتے تو مجھے سوار ہونے کے لئے ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی ضرورت نہ پڑتی۔

---

[1] یہ مشابہت صرف بیان کردہ نظریہ تک ہی ہے ورنہ امام غزالی کا مسلک سقراط کی طرح یہ نہیں ہے کہ صرف "علم" ہی تمام فضائل کی اساس ہے اور بقیہ امور کو اُس میں مطلق دخل نہیں۔ [2] احیا صفحہ ۶۷ جلد ۴

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے صبر ایسی سواری ہے جس سے گرنے کا کبھی اندیشہ نہیں ہوتا۔[۵]

اسمائے صبر | جن امور کے متعلق، صبر اختیار کیا جاتا ہے اُن کے اعتبار سے امام کے نزدیک صبر کے بہت سے نام جدا جدا ہوتے ہیں۔ مثلاً نفسانی خواہش کے مقابلہ میں صبر کا نام عفت ہے اور مصائب کے مقابلہ میں قوت برداشت کا نام صبر ہے اور اس کی ضد کا نام "جزع فزع" ہے اور تمول وخوش عیشی پر تحمل اور بردباری کا نام ضبط نفس ہے اور اُس کی ضد کا نام "شیخی" اور میدان جنگ میں تحمل اور برداشت کو شجاعت کہتے ہیں اور اُس کی ضد کو "نامردی و بزدلی" اور غصہ پر قابو پانے والے صبر کو "حلم" اور اُس کی ضد کو "ہلکاپن" کہتے ہیں۔ اور پریشان کن مصیبت جھیلنے والی قوت صبر کا نام "وسعت حوصلہ" ہے اور اُس کی ضد کا نام "تنگدلی" ہے اور رازداری کی قوت صبر کو "کتماں سر" کہتے ہیں اور فضول عیش پسندی سے اجتناب کی حالت کا "زہد" نام رکھتے ہیں اور اُس کی ضد کا حرص اور کم سے کم لذائذ پر رضا کا نام قناعت ہے اور اُس کی ضد کا نام طمع ہے۔

پھر صفت صبر کے اعتبار سے صابرین کے تین درجے ہیں۔

(۱) اُس کے ہوا وہوس کے دواعی واسباب اس قدر مغلوب و پست ہو کر رہ جائیں کہ اُن میں مقابلہ کی قوت فنا ہو جائے۔ یہ حالت مداومت صبر سے پیدا ہوتی ہے اور یہی مطلوب ہے۔

(۲) ہوا وہوس کے اسباب غالب آجائیں اور باعثِ دینی اور اخلاق مغلوب ہو کر رہ جائیں اور ان میں مقابلہ کی قوت باقی نہ رہے یہ حالات میں سے بدترین حال ہے۔

---

[۵] ادب الدنیا والدین

(۳) ہدایت (صبر) اور ضلالت (ہوا و ہوس) کے درمیان جنگ برپا رہے کبھی یہ غالب اور وہ مغلوب اور کبھی وہ غالب اور یہ مغلوب گویا الحرب سجال کا مصداق بنا رہے۔ یہ علق حالت ہے اور اس سے گذر کر پہلی حالت تک پہنچنا ازبس ضروری ہے۔

حکمِ صبر امام نے اس کے ساتھ صبر کے احکام کی بھی تفصیل کی ہے فرماتے ہیں کہ صبر، حکم کے اعتبار سے فرض، نفل، مکروہ، اور حرام پر تقسیم ہوتا ہے۔ لہٰذا ممنوعات شرعی و اخلاقی پر صبر کرنا فرض ہے، اور مکروہات پر صبر کرنا نفل ہے۔ اور اپنی یا اہل و عیال کی یا دینی محارم کی ہتک پر صبر کرنا حرام ہے اور ایسے امور پر صبر کرنا۔ جو شریعت و اخلاق کی نگاہ میں ممنوعات سے اُتر کر مکروہات میں داخل ہیں، مکروہ ہے۔

حصولِ صبر امام کی نظر میں صبر کا حصول خواہشات اور ہوا و ہوس کو کمزور کرنے، اور دین اور اخلاقی بواعث و اسباب کو قوی بنانے سے باسانی ہوجاتا ہے، اور شہوات و خواہشات کے اسباب کو ضعیف کر دینے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ اُن کی انواع یا ان کے مادہ کو حتی الامکان پیدا نہ ہونے دے یا کم کرے اور اُن کے پیدا کرنے والے اسباب کا قلع قمع کرتا رہے، اور نفس کو مباحات تک محدود رہنے کے لئے قابو میں رکھے۔

نیز دینی و اخلاقی اسباب و دواعی کی قوت کے لئے دو دواؤں کا استعمال ضروری ہے۔ صبر، اور اُس کے انجام کے حالات میں غور و فکر تاکہ اُس کے واسطہ سے مجاہدہ اور ریاضتِ نفس کی طرف رغبت پیدا ہو، اور پھر اُن کو بار بار پیش نظر رکھ کر ہوا و ہوس کے اسباب کا سدِ باب ہوجائے۔

بہرحال صبر بہت سے اخلاقِ کریمانہ کی اساس و بنیاد ہے بلکہ "نصف الایمان" ہے

حیاء

فضیلت حیاء انسان میں ایک ایسی قوت اور ملکہ ودیعت کیا گیا ہے جس سے انسان خیر کی طرف اقدام کرتا، اور شر سے بچنے کی صلاحیت حاصل کرتا ہے اس قوت یا ملکہ کا نام "حیا" ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

الحیاء شعبۃ من الایمان (بخاری) حیاء ایمان کی ایک شاخ ہے

الحیاء لا یاتی الا بخیر اور آپ نے فرمایا کہ حیاء خیر کے علاوہ دوسری کوئی

(الحدیث) بخاری چیز نہیں دیتی۔

علامہ ماوردیؒ کہتے ہیں کہ خیر و شر پوشیدہ معانی ہیں جو صرف اپنی اُن علامتوں کے ذریعہ ہی سے پہچانے جاتے ہیں جو ان معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

پس خیر کی بہترین علامت حیاء و شرم ہے اور شر کی علامت بے حیائی ہے۔ ایک عربی شاعر کہتا ہے۔

لا تسأل المرء عن خلائقہ فی وجہہ شاھد من الخبر

(انسان سے اُس کے اخلاق کے متعلق نہ پوچھ خود اُسکے چہرہ مہرہ میں اُسکے اخلاق کی شہادت موجود ہے)

لہٰذا جس شخص میں یہ فضیلت جس درجہ کم ہوگی اعمال خیر کا صدور اُسی درجہ اُس سے کم ہوگا اور اگر کسی میں اس فضیلت کا فقدان ہے تو وہ کسی طرح اعمال قبیحہ سے باز نہیں رہ سکتا، اور اُسمیں ممنوعات و محظورات پر زجر و توبیخ کی جرأت پیدا نہیں ہوسکتی۔

کیسا اچھا ہے یہ مقولہ۔

یا ابن آدم اذا لم تستحیہ فاصنع ماشئت اے اولاد آدم جب تجھ میں حیا نہ رہے تو جو تیرا جی چاہے کر۔

حیاء عملی اعتبار سے تین قسموں پر تقسیم ہے۔

(۱) اللہ تعالیٰ سے حیاء (۲) لوگوں سے حیا (۳) اپنے نفس سے حیاء

اللہ تعالیٰ سے حیاء | خدائے تعالیٰ سے حیا کے معنی یہ ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کے اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب کرے۔

عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال استحیوا من اللہ عز وجل حق الحیاء فقیل یا رسول اللہ فکیف نستحیی من اللہ عز وجل حق الحیاء قال من حفظ الرأس وما حوی والبطن وما وعی وترک زینة الحیاة الدنیا وذکر الموت والبلیٰ فقد استحیا من اللہ عز وجل حق الحیاء ترمذی احمد حاکم (ادب الدنیا والدین) (تاج جلد ۵)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ سے حیاء کرو اس درجہ جو حیاء کا حق ہے صحابہ نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں ہم حیاء کا صحیح حق کس طرح ادا کریں، آپ نے فرمایا۔ سر اور جو اس میں محفوظ ہے اور پیٹ اور جو اس میں محفوظ ہے ان کی حفاظت کے ذریعہ اور حیات دنیا کی زینت کے ترک، اور موت اور بدن کے گل سڑ جانے کی یاد کے ذریعہ سے حیاء کا صحیح حق جناب باری میں ادا ہو جاتا ہے۔

یعنی قویٰ ظاہری و باطنی کی صحیح حفاظت اور برمحل استعمال اور خواہشات خور و نوش اور نفسانی شہوت کی حفاظت اور برمحل استعمال ایک ایسا ذریعہ ہے جو حیاء کا صحیح حق ادا کر دیتا ہے۔

عام طریقہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ "حیاء" انکساری، یا موقع بے موقع خاموشی، مداہنت اور طبیعت کی کمزوری کا نام ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ حیاء تو ایک ایسی فضیلت ہے جس کی وجہ سے مندرجہ بالا رذائل دور ہو جاتے ہیں، اور انسان کو فضائل کی طرف رغبت اور رذائل سے فطری نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔

تواضع

فضیلت تواضع انسان، اگر خدا کی معرفت و رضا یا مخلوق پر رحم و کرم کی خاطر اپنے اصل درجہ اور رتبہ سے کم پر راضی ہو جائے یا خود کو پست کر دے اس فضیلت کا نام "تواضع" ہے۔ اسی لئے وضع (ذلت) اور تواضع میں بہت بڑا فرق ہے اس لئے کہ وضع (ذلت) ایسی کیفیت کا نام ہے جس میں انسان اپنے حظ نفس کی خاطر اپنی ذلت و رسوائی اور نفس کی اہانت پر آمادہ ہو جاتا ہے اور جس طرح اول الذکر ایک "فضیلت" ہے اسی طرح ثانی الذکر بہت بڑا "رذیلہ" ہے

علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

تواضع اور ذلت میں یہ فرق ہے کہ تواضع خدا کی ذات و صفات کی معرفت، اس کے جلال و جبروت اور رحمت کے علم اور اپنے نفس کے عیوب و نقائص کے علم سے پیدا ہوتی ہے جو درحقیقت اللہ تعالیٰ کی جناب میں انکسار قلب اور مخلوق کے حق میں رحم اور نیازمندی کے ساتھ جھک جانے کا نام ہے۔

اور جو پستی اور اہانت حظوظ نفس کی خاطر خودداری اور عزت نفس کو مٹا کر اختیار کی جاتی ہے اس کا نام "ذلت" ہے اور پہلی صفت "فضیلت" ہے اور دوسری "رذیلہ" ہے[۱]

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طوبیٰ لمن تواضع فی غیر مسکنۃ (الحدیث) رواہ البخاری فی التاریخ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ اس شخص کے لئے بشارت ہے جو نفس کو ذلیل کئے بغیر تواضع کا حامل ہے
عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم میں سے جاہلیت، فخر اور کبر نسبی کو ختم

---

[۱] اتحاف السادہ شرح احیاء العلوم جلد ۸ صفحہ ۲۵۰

قد اذھب عنکم عُبیّۃ الجاھلیۃ و	کر دیا اب انسان یا متقی مومن ہے یا بدبخت
فخرھا بالآباء مومن تقی وفاجر شقی	فاجر تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے
انتم بنو آدم وآدم من تراب لیدعن	بنائے گئے ہیں چاہئے کہ لوگ اپنے نبی اور
رجال فخرھم باقوام انما ھم فحم	قومی فخر کو چھوڑ دیں ورنہ وہ جہنم کا کوئلہ ہو کر
من فحم جھنم (الحدیث) ابوداؤد، ترمذی (تاج جلد ۵)	رہیں گے۔

حِلم

فضیلتِ حلم کظم غیظ (غصہ کھانا) کی "اعلیٰ قسم" کا نام حِلم ہے، یعنی غیظ وغضب کے جوش کے وقت اور ایسے اسباب کے پیدا ہونے کے وقت جن سے غضب میں ہیجان پیدا ہو اُس پر قابو پانے کا نام "کظم غیظ" ہے اور یہی صفت جب نفس انسانی میں "فطرت" بن جائے اور مستحکم ہو جائے تو اس صفت کو "حلم" کہا جاتا ہے گویا کظم غیظ اس فضیلت کی ابتدار کا نام ہے اور "حلم" اس ابتدا کی انتہا ہے۔

یا یوں کہئے کہ جوش غضب کی حالت میں غم وغصہ کو زبردستی دبانا "کظم غیظ" ہے اور اس صفت کا فطری اور طبعی بن جانا "حلم" ہے "حلم" ایسی فضیلت ہے جو انسان کے کمالِ عقل، غلبۂ فرزانگی اور قوت غضب کے مقہور ومغلوب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اس فضیلت کے ساتھ اگرچہ ہر شخص کو متصف ہونا چاہئے لیکن رہنما، قائد اور قوم کے ہادی میں اس فضیلت کا وجود از بس ضروری ہے۔ اس لئے کہ اُس کو قدم قدم پر ایسی آزمائشوں اور امتحانات سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن میں غصہ، غضب اور غیظ کا جوش میں آجانا معمولی بات ہے۔ پس اگر رہنما، قوم میں یہ وصف بدرجۂ اتم موجود ہے وہ بلاشبہ قوم کی کشتی کو پار لے جائے گا، اور ان خطرات سے باہر ہو کر ایک ماہر ملاح

اور کامیاب کپتان ثابت ہوگا۔

اس اعتبار سے اگرچہ ہم نے اس فضیلت کو "انفرادی فضیلت" کی فہرست میں شمار کیا ہے لیکن گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ بخوبی روشن ہوجاتا ہے کہ اس کا تعلق "اجتماعی فضائل" سے بہت زیادہ ہے۔

یوں تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ دنیار اخلاق میں کوئی "انفرادیت" ایسی نہیں ہے جو اجتماعیت پر اثر انداز نہ ہو کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ ہر "فرد" جماعت کا عضو اور جزء رہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ اُس کے انفرادی فضائل واوصاف کا اثر اجتماعی زندگی پر نہ پڑے۔

قال علیه الصلوٰۃ والسلام من حلم ساد ومن تفهم ازداد[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس میں صفت حلم موجود ہو وہ سردار ہے اور جس میں سمجھ حاصل کرنے کا شوق ہے اس میں سمجھ بڑھنے کیلئے راہ کھل جاتی ہے۔

مشہور ادبا کا قول ہے۔

من غرس شجرۃ العلم اجتنیٰ ثمرۃ السلم[2]

جس شخص نے "حلم" کا درخت بویا اُس نے سلامتی کا پھل پایا۔

اسبابِ حلم یہاں یہ امر قابلِ غور ہے کہ وہ اسباب کیا ہیں جن سے حلم جیسی فضیلت وجود پذیر ہوتی ہے؟

علامہ ماوردی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

حلم کی انتہا، یہ ہے کہ ہیجان غضب کے وقت انسان ضبط نفس سے کام لے۔ اور ضبط نفس کی یہ صفت کسی باعث وسبب ہی کے ذریعہ پیدا ہوسکتی ہے، اور جو

---

[1] ادب الدنیا والدین صفحہ ۱۶۳ [2] ایضاً

اسباب ضبط نفس کو وجود میں لاتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) جہلا پر رحمت کرنا اور ان کے جہل پر ہمدردانہ نظر رکھنا شعبی کو کسی جاہل نے گالی دی انھوں نے فرمایا اگر تیرا قول میرے بارہ میں سچ ہے تو خدا مجھ کو معاف کرے اور اگر تیرا قول غلط ہے تو خدا تجھ کو بخشے اور معاف فرمائے۔ یعنی یہ نرمی "حلم" کا خوگر بنا دیتی ہے۔

(۲) بدلہ لینے کی طاقت ہونے کے باوجود معاف کر دینا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "اذا قدرت علی عدوك فاجعل العفو شکراً للقدرۃ" جب تو اپنے دشمن پر انتقام کی قدرت رکھتا ہو تو اس قدرت کے شکریہ میں تو انتقام سے درگذر کر اور اس کو معاف کر دے۔ اور یہ کیفیت انسان میں وسعتِ ظرف سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) کسی کی برائی کرنے سے آپ کو بلند رکھنا، اور یہ کیفیت شرفِ نفس اور بلند ہمتی سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی دانا کا قول ہے کہ "جس طرح تو مکارم اخلاق کا حامل ہے اُسی طرح تجھ کو برائیوں کی برداشت کا بھی حامل ہونا چاہئے"

(۴) برا کہنے والے کو حقیر و معمولی سمجھنا، یہ اگرچہ کبر و غرور کی یا خود پسندی کی کیفیت ہے تاہم "حلم" جیسی فضیلت کے لئے علاج اور دوا کے طور پر اس تلخ گھونٹ کو بھی صرف اُسی محدود حد تک پسندیدہ کہا جا سکتا ہے جس حد تک اُس کی ضرورت ہے۔

(۵) جاہل کے جواب الجواب سے شرم و حیا کرنا، اور یہ کیفیت حفاظت نفس، اور کمال مروت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ انسان نہیں چاہتا کہ وہ کسی سے ایسا جواب سنے جو اس کی خودداری کو ٹھیس پہنچانے والا ہو۔

(۶) گالیوں، اور برائیوں کے مقابلہ میں خود کو بلند و بالا رکھنا، اور یہ "کرم" جیسی فضیلت سے پیدا ہوتا ہے۔

سکندر سے ایک مرتبہ کہا گیا کہ فلاں، فلاں، تجھ کو بُرا کہتے ہیں اور تیرے ضرر کے درپے ہیں لہذا کیوں نہ اُن کو سزا دے اور اس کا مزہ چکھائے، سکندر نے کہا کہ میں اگر ایسا کروں تو اُس کے بعد مجھے بُرا کہنے اور نقصان پہنچانے میں اُن کے پاس ایک بڑا عذر ہاتھ آجائے گا۔

احنف بن قیس کہا کرتے تھے کہ جو شخص میرے ساتھ عداوت رکھتا ہے میں اُس کے بارہ میں تین باتوں میں سے ایک بات اختیار کر لیتا ہوں، وہ اگر مجھ سے بلند مرتبہ ہے تو میں اُس کی برتری کا اعتراف کرتا اور اس کی قدر کا اظہار کرتا ہوں اس لئے کہ یہی حق ہے اور حق سے گریز بداخلاقی ہے۔ اور اگر وہ مجھ سے کمتر ہے تو میں اُس کے مقابلہ میں "حلم" اختیار کر لیتا ہوں اور اگر وہ میری برابر ہے تو میں اُس کے اس طرز عمل کے مقابلہ میں خود کو بالاتر بنا لیتا ہوں، اور بُرائی کا جواب بُرائی سے نہیں دیتا۔

(۷) بڑے کی بُرائی کا قلع قمع کر دینا۔ یہ "حزم واحتیاط" سے وجود میں آتا ہے۔

ضرار بن قعقاع سے کسی نے کہا اگر تو کسی کو ایک کہے گا تو دس سُنے گا۔ ضرار نے جواب دیا کہ اگر مجھ کو دس بھی کہے گا تو مجھ سے اُس کے جواب میں ایک بھی نہ سنے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ عامر بن مرّہ زہری سے دریافت کیا، سب سے زیادہ عقلمند کون ہے، عامر نے کہا جو جاہل کی بیہودہ گوئی کو "خاموشی" کے ذریعہ ختم کر دے۔

واذا خاطبھم الجاھلون قالوا سلاما (فرقان)	اور جب اُن سے جاہل خطاب کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں تم کو سلام ہے یعنی ہم تم سے گفتگو کے لئے معافی چاہتے ہیں۔

(۸) ترکی بہ ترکی جواب دینے میں سزا کا خوف۔ اس کا باعث کبھی تو بزدلی ہوتی ہے اور کبھی "حزم اور اصابت رائے" پہلا باعث اخلاق کی فہرست میں شمار نہیں ہے، البتہ دوسرا

قابلِ لحاظ ہے اسی لئے مشہور مقولہ ہے۔

الحلم حجاب الآفات — بردباری، آفات کے لئے پردہ ہے

(۹) واجب الاحترام کی حرمت، اور منعم کے گزشتہ انعام کا پاس و لحاظ، اور یہ کیفیت "وفاء" اور "حسن عہد" کا نتیجہ ہے۔

(۱۰) بدگوئی اور جہالت کے مقابلہ میں خفیہ تدبیر اور موقعہ کی تلاش، اور یہ وصف مصیبتوں کو برداشت کرنے سے پیدا ہوتا ہے

بعض ادبار کا قول ہے کہ جاہل کا غصہ اُس کی زبان پر ہوتا ہے اور عقلمند کا غصہ اُس کے عمل کے اندر چھپا ہوتا ہے۔ ایک دانا و فرزانہ کا قول ہے "جب تو جاہل کے جواب میں خاموش رہتا ہے تو گویا اس ذریعہ سے تو بہترین جواب دیتا ہے اور اُس کو کرب و بے چینی کے عذاب میں پھنسا دیتا ہے"

یہ دس اسباب ایسے ہیں جو انسان کو "حلم" پر آمادہ کرتے ہیں - ان میں سے بعض اسباب بعض سے افضل و بہتر ہیں، اور اگرچہ ان میں سے ہر ایک سبب اختیار حلم کے لئے موزوں ہے لیکن انسان کو چاہیئے کہ ان میں سے سب سے بہتر اور افضل سبب کو کام میں لائے۔

پس اگر کوئی شخص ان اسباب میں کسی سبب کا بھی حامل نہیں ہے تو پھر اُس کا سکوت "ذلت" ہے "حلم" نہیں ہے جیسا کہ گزشتہ اوراق میں ذکر ہو چکا ہے۔ ہیجان غضب کے وقت ضبط نفس کا نام "حلم" ہے سو اگر کسی کو غیظ و غضب پیدا کرنے والی چیز بری ہی نہیں معلوم ہوتی تو یہ فضیلت نہیں ہے بلکہ ذلت نفس اور "بے حمیتی" ہے[۱]۔

---

[۱] ادب الدنیا والدین بحث حلم

حُسنِ خلق

تعریف | اکثر علماءِ جدید و قدیم نے حسنِ خلق کی تعریف اور بیان حقیقت میں سہل انگاری سے کام لیا ہے اور حقیقت و ماہیت سے بحث کرنے کے بجائے اُس کی تعریف میں علامات و آثار بلکہ ثمرات کا تذکرہ کر دیا ہے۔

مگر بعض علماء نے اُس کی ماہیت و حقیقت سے تعرض کیا ہے۔ اور ثمرات و علامات کے ساتھ ساتھ ماہیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

علامہ زبیدیؒ فرماتے ہیں۔

خُلق، خ اور ل کے پیش کے ساتھ بولا جاتا ہے یہ اُس ہیئت اور حالت کا نام ہے جو نفس انسانی میں اس طرح راسخ اور قائم ہے کہ اس کی وجہ سے نفس سے اعمال اور کردار بآسانی و بہ سہولت صادر ہوتے اور بغیر فکر و غور وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں۔

اب اگر یہ حالت و ہیئت ایسے نہج و اسلوب پر قائم ہے کہ اُس کے ذریعہ صادر شدہ اعمال عقل و شرع کی نگاہ میں اعمال جمیلہ و محمودہ ہیں تو اُس کا نام "خلق حسن" ہے۔ اور اگر اس کے برعکس اعمال سیئہ و غیر محمودہ وجود میں آتے ہیں تو وہ خلق سیئہ یا بداخلاقی ہے اور نفس کی ہیئت و حالت کے ساتھ "رسوخ و قرار کی شرط" اس لئے لگائی ہے کہ اگر گاہے نفس سے کسی عمل کا صدور ہو بھی جائے مگر نفس میں وہ راسخ اور ثابت نہ رہے تو وہ خلق حسن نہیں کہلایا جا سکتا اسی طرح سہولت کی قید کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی امر حسن نفس سے بہ تکلف و تعب صادر ہو بھی جائے تب بھی اُس کو خلق حسن نہ کہیں گے۔ خلق حسن تو جب ہی کہلا سکتا ہے کہ وہ نفس میں اس طرح پیوست

ہو گیا ہو کہ فکر و غور اور تکلیف و مشقت کا سوال ہی باقی نہ رہے بلکہ وہ نفس کے لئے فطرت اور طبیعت ثانیہ بن جائے۔[1]

ثمرات و علامات حُسنِ خلق کی اس تعریف سے یہ اندازہ ہو گیا کہ وہ ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے جو امور باطنہ سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے کسی انسان میں اس فضیلت کا وجود اُس کے آثار و ثمرات ہی کے ذریعہ ظاہر ہو سکتا ہے اور باطن کی اس روشنی کا عکس ظاہری علامات ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

ثمرات و علامات کے بیان میں اگرچہ علمار نے کافی کاوش سے کام لیا ہے تاہم اس فضیلت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اُن کا احاطہ اور اُن کی تحدید ناممکن ہے۔ اسی بنا پر اس کے ثمرات و آثار کے اظہار میں علمار کے مختلف اقوال نظر آتے ہیں جو بظاہر جُدا جُدا ہیں لیکن "حُسنِ خلق" کے دامن کی پہنائیوں میں وہ سب کے سب بآسانی سا سکتے ہیں۔

حسن بصری (رحمۃ اللہ) اور شاہ کرمانی نے اس سوال کے جواب میں کہ حُسنِ خلق کیا ہے؟ فرمایا:۔

> طلاقتِ وجہ، جود و کرم کی بہتات، ایذار رسانی سے اجتناب، اور مصائب پر صبر و تحمل، کا نام "حُسنِ خلق" ہے۔

ابو بکر واسطی کہا کرتے تھے۔

> مرنجان و مرنج حالت کو حُسنِ خلق کہتے ہیں۔

اُن ہی کا قول ہے

> مخلوق خدا کو خوشی اور مصیبت دونوں حالتوں میں راضی اور پسندیدہ خاطر رکھنا حُسنِ خلق ہے

[1] شرح احیار العلوم جلد ۷ صفحہ ۳۲۷

ابو عثمان مغربی کا قول ہے۔

ہر حالت میں اللہ عزوجل کی رضاجوئی حسن خلق ہے۔

مشہور صوفی سہل ابن ابی عبداللہ استستری فرماتے ہیں۔

"حسن خلق" کا ادنی درجہ یہ ہے کہ انسان میں قوتِ برداشت ہو اور وہ انتقام کا کبھی درپے نہ ہو، دشمن پر بھی رحمت و شفقت کی نظر ہو، اور اُس کے ظلم پر خدا سے اُس کی مغفرت کا طالب ہو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے

"حسن خلق" کی علامت تین خصلتیں ہیں محارم سے اجتناب، حلال کی طلب، اہل و عیال کے ساتھ مالی، قولی، بلکہ ہر قسم کی وسعت و حوصلہ کا معاملہ۔

شیخ جنید بغدادی فرماتے ہیں۔

چار چیزیں حسن خلق ہیں سخاوت، اُلفت، خیر خواہی، شفقت۔

ابو سعید قرشی کا قول ہے۔

"خلق عظیم" جود، کرم، درگذر، عفو اور احسان کے مجموعہ کا نام ہے۔

ایک بزرگ کہا کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ کے اخلاق سے متصف ہو جانے کا نام "خلق حسن" ہے، "گویا تخلقوا باخلاق اللہ کو سند لاتے تھے[۱]"

نفاق، خوشامد اور حسنِ خلق میں فرق

حُسنِ خلق کے ان ثمرات و آثار کے بارہ میں اکثر مغالطہ ہو جاتا ہے اور "خوشامد" اور "نفاق" کو غلطی سے حسنِ خلق سمجھ لیا جاتا ہے یا منافق اور خوشامدی

[۱] ماخوذ از شرح احیاء زبیدی صفحہ ۳۲۶ جلد ۷

اپنی بد اخلاقیوں کو اس فضیلت کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔

اس لئے علمارِ اخلاق نے اس مغالطہ کو دور کرنے کے لئے تصریح کی ہے کہ ان صفات کے استعمال کے لئے کچھ حدود اور مواقع معین ہیں۔ پس اگر اُن کا استعمال برمحل اور حدِ معین کے اندر ہے تو حُسنِ خلق ہے ورنہ حدِ معین سے تجاوز کرنا تملق اور چاپلوسی ہے اور بے محل استعمال نفاق ہے اور ظاہر ہے کہ اوّل "ذلت" ہے اور دوسرا انتہار رذیلہ۔

بہرحال "حُسنِ خلق" کا حامل وہ شخص سمجھا جائے گا جو فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے نرم خو، متواضع، ہنس مکھ، خدا کی بیشتر مخلوق کی نگاہوں میں عزیز، اور شیریں زبان ہو۔

ان امور کا بے جا حد تک استعمال "تملق" ہے اور باطن کے خلاف ان اوصاف کا بہ تکلف اظہار "نفاق" کہلاتا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ
شرّ الناس ذو الوجھین الذی یاتی	بدترین انسان "دورخہ" ہے جو ادھر بھی ہو
ھولاء بوجہ وھولاء بوجہ ۵	اور اُدھر بھی یعنی باطل اور حق دونوں کو خوش
(الحول عن حکیم)	رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

حُسنِ خلق شریعت کی نظر میں عقل، اور فطرتِ سلیم نے "حُسنِ خلق" کو فضائل اخلاق میں جو جگہ دی ہے وہ ایک مسلم حقیقت ہے اس لئے اسلام نے بھی جو کہ دینِ فطرت ہے۔ اس فضیلت کو بہت بلند مقام بخشا ہے۔ قرآن عزیز نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفاتِ حمیدہ میں سے جس صفت کو بلند مقام عطا کیا ہے وہ یہی حُسنِ خلق ہے۔

اِنَّکَ لَعَلیٰ خُلُقٍ عَظِیمٍ (قلم) بلاشبہ آپ اخلاق کریمانہ کے سب سے بلند مقام پر فائز ہیں

---

۵ ادب الدنیا والدین ماوردی بحث حسنِ خلق۔

خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلین (اعراف)

عفو کو عادت بناؤ، نیکی اور نیک خواہی کا سبق سکھاؤ، اور جاہلوں سے درگذر کرو۔

لا تستوی الحسنة ولا السیئه ادفع بالتی ھی احسن فاذا الذی بینك وبینه عداوۃ کانه ولی حمیم (حٰم سجدہ)

نیکی اور بدی برابر نہیں ہو سکتی ہمیشہ برائی کی مدافعت بھلائی سے کرو آخر کار وہ شخص جسکو تم سے عداوت ہے جگری دوست بن جائے

قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم خالق الناس بخلق حسن (الحدیث)[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لوگوں سے حسن اخلاق کا معاملہ کرو

قال ان من اخیرکم احسنکم خلقاً[2] (بخاری)

آپ نے فرمایا کہ تم میں سے بہترین شخص وہ ہے جو حسن اخلاق کا مالک ہو۔

عن ابی الدرداء ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال ما من شئ اثقل فی میزان المؤمن یوم القیمة من خلق حسن وان اللہ لیبغض الفاحش البذی۔[3] (رواۃ الترمذی)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلمان کے لئے قیامت کے روز میزان عدل میں خلق حسن سے زیادہ وزنی دوسری کوئی چیز نہ ہوگی اور اللہ تعالیٰ بدگو بدخلق کو سخت ناپسند کرتا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق[4]

آپ نے فرمایا کہ میری بعثت کا مقصد یہ ہے کہ میں محاسن اخلاق کی تکمیل کردوں۔

---

[1] ترمذی
[2] بخاری
[3] تاج جلد ۵
[4] طبرانی

وفاء عہد

دراصل یہ بھی صدق کی جزئیات میں سے ایک اہم جزئی ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ وفاء عہد کا درجہ صدق و عدل کے ہموزن ہے اور اُس کی جانب مخالف کا نام "غدر" ہے جو کذب و ظلم کے مساوی یا اُن کے اثرات میں سے عظیم الشان اثر ہے۔

وجہ یہ ہے کہ "وفاء عہد" زبان اور عمل کی یکرنگ سچائی کا نام ہے اور "غدر" ان دونوں کی خلاف ورزی کا نام۔ "وفاء عہد" انسانیت کے مخصوص فرائض میں بہت بڑا فرض ہے اس لئے جو شخص وفا سے خالی ہے وہ درحقیقت شرف انسانیت سے محروم ہے۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو "ایمان" میں سے شمار کیا ہے، اور لوگوں کی عملی زندگی کیلئے اس کو اقوام (سربراہ کار) ٹھیرایا ہے کیونکہ انسان ایک ایسی ہستی کا نام ہے جس کے لئے باہمی تعاون لازم و ضروری ہے اور باہمی تعاون وعدہ کی رعایت اور عہد کی وفا کے بغیر ناممکن ہے۔ اور اگر ان کو درمیان سے الگ کر دیا جائے تو تعاون کی بجائے دلوں میں نفرت و وحشت جاگزیں ہو جائے اور معیشت و زندگی ہر قسم کی تباہ کاریوں سے دوچار ہونے لگے۔[۱]

اوفوا بالعھد ان العھد کان مسئولا	اپنے مواعید کو پورا کرو اس لئے کہ عہد و وعدہ جوابدہی کی چیز ہے۔
والذین ھم لامانٰتھم وعھدھم راعون	(اچھے) وہ ہیں جو اپنے بار امانت اور عہد کے محافظ ہیں
اوفوا بعھدی اوف بعھدکم	میرے عہد کو پورا کرو میں تمہارے عہد کو پورا کروں گا۔

---

[۱] الذریعہ صفحہ ۱۰۸

وفاءِ عہد کی اہمیت کا اس سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جلیل القدر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جلالت قدر کی خصوصیات میں اس کو بھی شمار کیا ہے۔

واذکر فی الکتاب اسمٰعیل انہ کان صادق الوعد وکان رسولاً نبیاً

اور قرآن میں (حضرت) اسمٰعیل (علیہ السلام) کا ذکر بلاشبہ وہ وعدہ کا سچا تھا اور خدا کا رسول و نبی تھا

عبداللہ بن ابی الحمساء (رضی اللہ عنہ) فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کی، ابھی چند امور باقی تھے کہ میں نے عرض کیا آپ یہیں تشریف رکھیں میں حاضر ہوتا ہوں آپ نے منظور فرمالیا ۔ مجھے اپنے کاموں نے ایسا مشغول کر دیا کہ میں آپ کے معاملہ کو بالکل بھول گیا تین روز کے بعد جب یاد آیا اور واپس ہو کر حاضر خدمت ہوا تو دیکھا کہ آپ اُسی جگہ تین روز سے میرے انتظار میں بیٹھے ہیں۔ مجھے دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ بھائی تم نے مجھ کو تین دن سے وفاءِ وعدہ کی محنت میں ڈال رکھا ہے، اور میں تمہارے انتظار میں یہیں بیٹھا ہوا ہوں[۱]۔

لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص "وفاءِ عہد" کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے مگر واقعی مجبوریوں اور حقیقی معذوریوں کی وجہ سے وقت پر اُس کو پورا نہیں کر سکتا تو یہ "جھوٹ" نہیں ہے اور نہ اُس پر "غدر" کا الزام عائد ہو سکتا ہے۔ غدر تو جب ہی کہلاتا ہے کہ شروع ہی سے وفاءِ عہد کا ارادہ نہ ہو اور محض دھوکہ دینے کے لئے عہد کرتا ہو۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر ایک شخص صدق دلی کے ساتھ کسی امر کا وعدہ کرتا ہے اور نیت میں اُس کے ایفاء کو ضروری سمجھ کر وعدہ کرتا ہے مگر کسی مجبوری سے وقت پر اُس کو پورا نہ کر سکے تو اس حالت میں وہ گناہگار اور قابلِ مواخذہ نہیں ہے[۲]۔

عیب پوشی

اخلاقِ کریمانہ میں یہ بھی ایک بڑی فضیلت ہے انسان کی زندگی ——

[۱] ابوداؤد [۲] ابوداؤد و ترمذی

خواہ وہ بڑی سے بڑی ہستی ہی کیوں نہ ہو ——— لغزشوں اور کمزوریوں سے خالی نہیں ہے اس لئے انسانیت کا معیار یہ ہے کہ جب کسی کی کمزوری یا لغزش سامنے آجائے تو وہ اُس کے افشار کرنے سے قبل یہ سوچے کہ کیا میں کمزوریوں اور لغزشوں سے پاک اور بالاتر ہوں۔ اور بالفرض وہ ہر قسم کی لغزش و کمزوری سے پاک ہے تب بھی اُس کا فرض ہے کہ وہ دوسرے کی کمزوریوں کو ظاہر کر کے اپنے ایک بھائی کو ذلیل و رسوا نہ کرے۔

عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

من رائی عورۃ فسترھا کان کمن احیا موؤدۃ[1] — جس شخص نے کسی کے عیب کو دیکھا اور اُسکی پردہ پوشی کی اُس نے گویا ایک زندہ درگور انسان کو زندہ کیا۔

یعنی اُس کو فضیحت و رسوائی سے بچانا ایک زندہ درگور کو قبر سے نکال کر زندہ کر لینے سے بھی زیادہ اہم ہے۔

البتہ اگر عیب دار شخص کا عیب "ظلم" کی حد میں آتا ہے یا اُس کا اثر بد جماعتی زندگی پر پڑتا اور اُس کو نقصان پہنچاتا ہے تو اُس عیب کا اظہار جائز بلکہ بعض حالات میں ضروری ہے۔

مثلاً کسی چور کی چوری پر سپاہی اور کوتوال کا اغماض، یا ایک ظالم و جابر کی خفیہ ریشہ دوانیوں پر پردہ پوشی درحقیقت پردہ پوشی نہیں ہے بلکہ ادار فرض میں مداہنت کا بہت بڑا جرم ہے جو بعض حالات میں ناقابلِ معافی حد تک پہنچ جاتا، اور وہ شیخ سعدیؒ کے اس شعر کا مصداق بن جاتا ہے ؎

نکوئی با بداں کردن چنانست
کہ بد کردن بجائے نیک مرداں[2]

---

[1] نسائی و ابوداؤد [2] گلستاں

غیرت

"غیرت" غضب و غصہ کے اُس جوش کا نام ہے جو عزت و حرمت کی بقاء کے لئے انسان کو آمادہ کرتا ہے۔ عام بول چال میں اگرچہ اُس کا اطلاق محض اُس عزت و ناموس کی حفاظت کے لئے ہوتا ہے جو عورتوں سے متعلق ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت اس سے بہت وسیع ہے عزتِ نفس، عزت اہل و عیال، عزتِ احباب، عزت مظلومین بلکہ عزتِ وطن کی حفاظت و صیانت کے لئے غیظ و غضب کا جو جوش انسانی قلوب میں پیدا ہوتا ہے وہ سب "غیرت" میں شامل ہوتا اور خلقِ حسن میں داخل ہے۔

بعض علماء نے اس کو تین عنوانوں میں تقسیم کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ انسان کو تین قسم کی سیاسیات کی حفاظت و صیانت کے سلسلہ میں جو جوش و خروش پیدا ہوتا ہے وہ "غیرت" ہے یعنی سیاست نفس، سیاست منزل و اہل اور سیاست ملک و وطن[1]۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

ان اللہ یغار وان المؤمن یغار وغیرۃ اللہ تعالیٰ ان یاتی العبد المؤمن ما حرم اللہ تعالیٰ علیہ[2]	بلاشبہ اللہ تعالیٰ بھی غیرت کرتا ہے اور مرد مومن بھی۔ اور اللہ تعالیٰ کی غیرت کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کو یہ ناپسند ہو کہ مرد مومن ہو کر پھر کوئی شخص ان امور کا ارتکاب کرے جنکو اُس نے

حقوقِ جار

باہمی اعانت و نصرت کے لئے سب سے زیادہ قریب "پڑوسی" ہے اسلئے حقوقِ جار

---

[1] الذریعہ صفحہ ۱۳۲
[2] رسالہ قشیریہ صفحہ ۱۵۰

کی رعایت سے پہلے اُس پر ایک فرض عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ کسی جگہ اقامت سے قبل "پڑوس" کو
کو دیکھ لینا چاہئے کہ وہ کیسا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے
الجار قبل الدار (تاریخ خطیب بغدادی) گھر بنانے سے پہلے اچھے پڑوسی کو تلاش کرو
درحقیقت "پڑوس" ایک قرابت ہے جو انسان کی صلبی قرابتوں کے قریب قریب ہے
اس لئے کہ اگر پڑوس کے حقوق کی مراعات کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے تو نظم اجتماعی میں باہمی
تعاون کے لئے یہ ایک بہت قوی ذریعہ اور وسیلہ ہے۔

نیز جار اور پڑوسی صرف قربت مکان و منزل ہی سے نہیں بنتا۔ بلکہ سکونت، تجارت،
صنعت و حرفت، اور زراعت، جیسے تمام امور میں جار اور پڑوسی ہوتا، اور حقوق جار کا مستحق بنتا
ہے۔ قرآن عزیز نے احسانات کے مستحقین کی جو بنیادی فہرست شمار کرائی ہے اُس میں بھی جار
اور پڑوسی کو اہم جگہ ملی ہے۔

وبالوالدین احسانا وبذی القربیٰ	اور والدین پر احسان اور قرابت والوں،
والیتامیٰ والمساکین والجار ذی	یتیموں، مسکینوں، قرابت والے اور اجنبی
القربیٰ والجار الجنب والصاحب	پڑوسیوں، پاس کے بیٹھنے والوں، رفیقِ
بالجنب وابن السبیل وما ملکت	سفر، مسافر، اور غلاموں پر احسان و کرم،
ایمانکم (نساء)	کرتے رہو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جبرئیل امین بار بار مجھ پر پڑوسی کا حق جتاتے
رہے حتیٰ کہ مجھے یہ گمان ہونے لگا کہ اب وہ اُس کو وارث بنانے کی حد تک پہنچنے والے ہیں[۱]۔
حضرت ابو شُریح رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین

[۱] بخاری و مسلم۔

مرتبہ یہ فرمایا "قسم بخدا وہ مومن نہیں ہے" کسی نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ آپ کس کے متعلق فرمارہے ہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا۔

الذی لا یامن جارہٗ بوائقہٗ[1] وہ شخص جس کی دست درازیوں سے اُس کے پڑوسی محفوظ و مامون نہ ہوں

ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے گھر بکری ذبح ہوئی تو آپ نے فرمایا کیا تم نے اپنے "یہودی پڑوسی" کو بھی اس میں سے تحفہ بھیجا کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے فرماتے تھے کہ جبرئیل امین مجھ سے پڑوس کے حقوق کے متعلق اس قدر کہا کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ عنقریب وہ پڑوسی کو پڑوسی کا وارث بنا دیں گے۔[2]

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کے نزدیک وہ شخص سب سے بہتر ہے جو اپنے پڑوسی کے حق میں بہتر ثابت ہو۔[3]

اسلامی نقطۂ نظر سے پڑوسی کی تین قسمیں ہیں اور تینوں کے جُدا جُدا حقوق ہیں۔ ایک پردسی "مشرک و غیر مسلم" ہے اس کا صرف ایک حق ہے یعنی "حق جار"

دوسرا مسلمان پڑوسی، اس کے دو حق ہیں "حق اسلام و حقِ جار"

تیسرا پڑوسی، مسلمان، اور صاحبِ قرابت، اُس کے تین حق ہیں، حق جار، حقِ اسلام اور حقِ قرابت۔

نکوکاری

لغت میں "بر" زمین میں وسعت پیدا ہونے کا نام ہے اور علمی اصطلاح میں علم حق اور عمل خیر میں وسعت و فراخی کو کہتے ہیں اور اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ شرح صدر اور طمانیتِ

[1] بخاری و مسلم [2] ترمذی [3] ترمذی

قلب ہے اس لئے وہ تمام خوبیوں کا سرچشمہ بنتا اور ہر قسم کی برائیوں کا انسداد کرتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "بِرّ" کی اس قدر لطیف تعریف کی ہے کہ تمام مسطورہ بالا حقایق ایک جملہ میں سمٹ کر گویا دریا کوزہ میں بند ہو گیا ہے۔

البرّ طمانینۃ والشر ریبۃ	نیکوکاری، شرح صدر کا نام ہے اور شر، شک وتذبذب کی زندگی کا نام۔
البرّ حسن الخلق والاثم ما حاک فی صدرک	نکوکاری حسن خلق کا نام ہے اور گناہ وہ ہے جو انسان کے دل میں کھٹکے

اسی حقیقت کو قرآن عزیز نے عجیب اعجاز کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء (الانعام)	اور اللہ تعالیٰ جس کی ہدایت کا ارادہ کرلیتا ہے تو اُس کے سینہ کو اسلام (مذہب حق) کے لئے کھول دیتا ہے اور جس کی گمراہی کا ارادہ کرلیتا ہے اس کے سینہ کو اس قدر تنگ وکوتاہ کردیتا ہے کہ وہ اسلام کو قبول کرنے کو ایسا سمجھتا ہے گویا اُسکو آسمان پر چڑھنے کی تکلیف دیجارہی ہے

یعنی اسلام جبکہ تمام صداقتوں اور حقانیتوں کا مجموعہ ہے اور "بِرّ" ہر قسم کی خوبیوں کا مجموعہ تو قرآن عزیز نے قبول حق کی آخری بلندی یعنی "اسلام" کے ساتھ ہی "بِرّ" کو وابستہ کردیا ورنہ یہ مطلب نہیں ہے کہ "بِرّ" اپنی مستقل حقیقت نہیں رکھتا "بِرّ" کی اہم افراد میں سے ایک فرد "جود وسخا" بھی ہے جو انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کی حسن وخوبی کا جزء لازم ہے "بِرّ" کے صحیح اطلاقات کی جامع اور مکمل تفسیر کے لئے قرآن عزیز کی حسب ذیل آیت ضامن وکفیل ہے۔

لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل	نیکی یہی نہیں ہے کہ تم مشرق اور مغرب میں سے
المشرق والمغرب ولکن البر من	کسی جانب کو اپنا رُخ کرلو اصل "بر" ان کی
آمن باللہ والیوم الاخر والملئکۃ	ہے جو اللہ پر آخرت کے دن پر، فرشتوں پر،
والکتاب والنبین واتی المال علی حبہ	کتاب پر، اور نبیوں پر، ایمان لائے اور اپنے
ذوی القربی والیتامی والمساکین	مال کی محبت کے باوجود اُس کو قرابت والوں
وابن السبیل والسائلین وفی الرقاب	پر، یتیموں پر، مسکینوں اور مسافروں پر،
واقام الصلوٰۃ واتی الزکوٰۃ والموفون	حاجتمندوں، اور قرضدار اسیروں اور رستگاری
بعھدھم اذا عاھدوا والصابرین	چاہنے والے غلاموں کی رستگاری پر خرچ کیا
فی الباساء والضراء وحین الباس	اور نماز کو ادا کیا، زکوٰۃ دی، اور جب عہد کیا تو
اولئک الذین صدقوا واولئک	اُس کو پورا اُتار دیا، اور "بر" اُن صابروں کا
ھم المتقون ٥	ہے جنھوں نے تکالیف و مصائب میں اور جنگ
(بقرہ)	کے میدانوں میں صبر سے کام لیا یہی سچے لوگ
	ہیں اور یہی حقیقی متقی ہیں۔

اخوت یا رحم و شفقت

مکارمِ اخلاق کے نمایاں پہلوؤں میں سے ایک پہلو "رحمت و شفقت" بھی ہے بلکہ یہ ایسا فطری ملکہ ہے جو نہ صرف انسان بلکہ ہر جاندار میں پایا جاتا ہے اور نظام کائنات کی ترتیب و تنظیم میں اس کو بہت بڑا دخل ہے۔

والدین کی اولاد سے محبت، بڑے کا چھوٹے پر رحم، چھوٹے کا بڑے کیلئے احترام، دوست

کا دوست سے تعلق، زن و شو کے باہم علاقۂ اُنس و محبت، بھائی کا بھائی سے تعلق خاطر، اہل قرابت کا باہم دگر تعاون و تناصر، انسان اور حیوان بلکہ ہر جاندار کی باہم رجحانات خاطر، اسی فطری ملکہ کے مظاہر ہیں

قرآن عزیز نے داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود با جود کا سب سے بڑا شرف اسی "رحمت" کو بتایا ہے۔

وما ارسلناك الا رحمة للعالمین — (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے تم کو تمام کائنات کے لئے صرف رحمت بنا کر بھیجا ہے

اسلامی تعلیم میں رحمت دو حصّوں میں منقسم ہے۔ رحمتِ عام، رحمتِ خاص۔

رحمتِ عام میں، حیوانات پر رحم، بچوں پر رحم، اور ہر انسان پر رحم شامل ہے اور رحمتِ خاص میں صرف اخوتِ اسلامی شامل ہے۔

رحمتِ عام نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

من لا یرحم لا یرحم[1] — جو دوسروں پر رحم نہیں کرتا وہ خود رحم کئے جانے کا مستحق نہیں ہے۔

الراحمون یرحمھم الرحمٰن ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السماء[2] — جو دوسروں پر رحم کرتے ہیں رحمٰن اُن پر رحم کرتا ہے اے اہل زمین آپس میں رحم و کرم کا معاملہ رکھو تاکہ بلند و برتر خدا تم پر رحم کرے۔

من لا یرحم الناس لا یرحمہ اللہ تعالیٰ[3] — جو لوگوں پر رحم نہیں کرتا خدا اُس پر رحم نہیں کرتا

لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وکونوا عباد اللہ اخوانا[4] — لوگو! نہ آپس میں بغض کرو اور نہ حسد رکھو اور نہ ایک دوسرے سے منہ پھیرو۔ اے خدا کے بندو سب آپس میں بھائی بھائی ہو جاؤ

[1] مسلم و بخاری [2] ترمذی [3] مسلم و بخاری [4] ایضاً

الا کلکم بنو آدم و آدم من تراب — خبردار ہو، تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم کا خمیر مٹی سے بنا ہے۔

ایک مرتبہ کسی غزوہ میں مشرکین کے چند بچے جھپٹ میں آگئے اور ہلاک ہو گئے آپ کو سخت رنج ہوا۔ بعض صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ تو مشرک بچے تھے۔

آپ نے فرمایا "مشرکین کے بچے بھی تم سے بہتر ہیں" خبردار بچوں کو قتل نہ کرو۔ خبردار بچوں کو قتل نہ کرو، ہر جان خدا ہی کی فطرت پر پیدا ہوتی ہے۔[۱]"

ایک مرتبہ ایک شخص جنگل میں جا رہا تھا سخت پیاس لگی تو کنویں پر جا کر پانی پیا واپس لوٹ رہا تھا کہ ایک کتے کو زبان نکالے ہوئے پیاسا پایا۔ اپنی پیاس کی تکلیف کو محسوس کر کے اسکو ترس آیا اور کنویں پر جا کر پانی نکالا اور اس کو سیراب کیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کے اس عمل کو مشکور بنایا اور اُس کی بخشش فرما دی۔

ایک صحابی نے یہ سن کر دریافت کیا یا رسول اللہ بہائم کے ساتھ شفقت و رحمت پر بھی اجر ہے؟ ارشاد فرمایا کیوں نہیں۔

فی کل ذات کبدٍ رطبة اجرٌ — ہر جاندار کے ساتھ رحم کرنے میں اجر ہے[۲]

اس کو رحمتِ عام اور اخوتِ عام کہتے ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

مثل المومنین فی توادھم وتراحمھم و تعاطفھم مثل الجسد اذا اشتکی منہ عضو تداعی لہ سائر الجسد بالسھر والحمّٰی[۳] — مسلمانوں کی باہمی محبت، رحمت، اور عطوفت کی مثال ایک جسم کی سی ہو کہ جب اُس کا ایک عضو تکلیف میں ہو تو سارا جسم بے خوابی اور

بخاری، کتاب الادب، باب رحمۃ الناس

---

۱ مسند احمد ج ۳ صفحہ ۴۳۵ ۲ بخاری و مسلم ۳ بخاری و مسلم

المسلم کالبنیان لیشتد بعضہ بعضاً[1] مسلمانوں کی مثال ایک بنیاد کی سی ہو کہ اُس کا ایک جزو دوسرے جزو سے پیوست رہتا ہے تو وہ بھی قائم رہتی ہے۔

لیس منا من لم یرحم صغیرنا و یوقر کبیرنا و یامر بالمعروف وینھیٰ عن المنکر[2] وہ شخص ہم میں سے نہیں ہو جو ہمارے چھوٹے پر رحم نہ کھائے اور بڑے کی عزت نہ کرے اور اچھی بات کی تلقین نہ کرے اور بُری بات سے

قرآنِ عزیز میں ہے۔

رحماء بینھم ان مسلمانوں کی شناخت یہ ہو کہ وہ آپس میں رحیم ہیں اور محبت و شفقت سے پیش آتے ہیں

یہ اخوت و رحمت عام ہے اور اس کا نام "اخوتِ اسلامی" ہے

اخلاقی امراض

جس طرح "حسنِ اخلاق" زینت دہ انسانیت و رونق دہ عالم ہے اسی طرح "بداخلاقی" ننگِ انسانیت و برباد کنِ نظم کائنات ہے اور مادّی و روحانی امراض کا سرچشمہ۔

اس لئے ضرورت ہے کہ اس جگہ مختصر طور پر بعض اخلاقی امراض اور اُن کے علاج کے متعلق بھی کچھ لکھا جائے۔

حسد

کسی شخص کے حسنِ کمال، لطافتِ جمال، یا طمانیت مال و منال کو دیکھ کر رنجیدہ ہو جانا

---

[1] بخاری و مسلم و ترمذی [2] ترمذی

اور اُس کے ان کمالات کی تباہی کا آرزو مند ہونا "حسد" کہلاتا ہے۔

یہ ایسا ذلیل اور مہلک مرض ہے کہ جسم و روح انسانی کے لئے "دق" کا حکم رکھتا ہے حسد کی مشتعل آگ دین کو بھی کو برباد کر دیتی ہے اور جسم کو بھی گھلا گھلا کر جلا ڈالتی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس سے پناہ چاہنے کی تلقین کی ہے۔

ومن شر حاسدٍ اذا حسد (فلق) — اور (میں تیری پناہ چاہتا ہوں) حاسد کے اُس شر سے جو حسد کی صورت میں نمودار ہو۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

دب الیکم داء الامم قبلکم البغضاء والحسد ھی الحالقۃ الدین لا حالقۃ الشعر — آہستہ آہستہ تمہاری جانب اُمم سابقہ کا مرض بڑھ رہا ہے اور وہ بغض و حسد ہے یہ مرض مونڈ دینے والا ہے بالوں کو نہیں بلکہ دین کو

علاج کسی مرض کے علاج سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اس کے پیدا ہونے کے اسباب و دواعی کیا ہیں۔

حسد کے متعلق علماءِ اخلاق کی رائے یہ ہے کہ یہ مرض تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کی بناء پر وجود میں آتا ہے۔

(۱) حاسد کسی شخص سے بغض رکھتا ہے اور اُس کو پسند نہیں کرتا پس اگر وہ اُس کو کسی معاملہ میں بھی خوش حال دیکھتا ہے رنجیدہ ہوتا ہے۔

(۲) ایک شخص ایسے کمالات کا حامل ہے کہ حاسد باوجود سعی بلیغ کے بھی اُن کے حاصل کرنے سے قاصر ہے اس لئے اس کو صدمہ ہوتا ہی اور وہ صاحب کمال کے کمال کی بربادی کا متمنی نظر آتا ہے۔

(۳) حاسد، اپنی بُری استعداد کی بنا پر کمالات کا دشمن ہے اس لئے جس شخص کو بھی صاحب کمال دیکھتا ہے غم و رنج میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی تباہی کے درپے۔

پس اگر پہلی وجہ سے یہ مرض پیدا ہوا ہے تو اُس کا علاج یہ ہے کہ ضبطِ نفس کے ذریعہ محبت و رحمت کی استعداد نفس میں پیدا کرے تاکہ محسود کے ساتھ بغض باقی نہ رہے اور اُس جگہ مودت و رحمت پیدا ہو جائے۔

اور اگر اس کا سبب دوسری دفعہ سے متعلق ہے تو اُس کے انسداد کی بہترین شکل یہ ہے کہ انسان مسطورہ بالا کمالات میں اپنے سے بلند تر انسان پر نظر رکھنے کی بجائے خود سے کمتر انسانوں پر نظر ڈالے تاکہ اُس کے دل میں خدا کے شکر و احسان کا جذبہ پیدا ہو اور وہ اپنی استعداد سے زیادہ کے حصول کی غیر مفید طلب سے ہٹ کر طمانیت قلب حاصل کر سکے، اور پھر محسود کے کمالات پر رشک و غبطہ سے زیادہ دل میں اور کچھ باقی نہ رہے۔

اور اگر حاسد کے حسد کا باعث "فضائل میں بخل" ہے تو انسان کا فرض ہے کہ اول تو بخل کا علاج کرے اور اُس کے بعد اس منحوس مرض سے نجات حاصل کرے۔

حاسد کے حسد کا علاج محسود کے حسنِ عمل پر بھی ایک حد تک موقوف ہے اس لئے اُس کا بھی اخلاقی فرض ہے کہ وہ حاسد کے دفعیۂ حسد میں معاونت کرے۔

قرآن عزیز نے اس کا بہترین طریقہ یہ بتایا ہے

ادفع بالتی ھی احسن فاذا الذی بینک وبینہ عداوۃ کانہ ولی حمیم (حٰم سجدہ)	جو شخص تیرے درپے آزار ہو تو اُسکی مدافعت بہترین اخلاق کے ساتھ کر تاکہ وہ شخص جس کے ساتھ تیری عداوت ہے اس حالت پر پہنچ جائے کہ گویا وہ تیرا جگری دوست ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تائید میں ارشاد فرمایا ہے۔

ثلثۃ من مکارم الاخلاق عند اللہ	اللہ کے نزدیک مکارم اخلاق میں سے یہ تین باتیں
ان تعفو عمن ظلمك وتعطی من حرمك	پیاری ہیں اگر تجھ پر کوئی ظلم کرے تو اسکو معاف
وتصل من قطعك	کردے، اور اگر تجھے کوئی محروم رکھے تو اس
	پر بخشش کرے اور اگر تجھ سے کوئی ترک تعلق
	کرے تو اس کے مقابلہ میں تو اس کیساتھ تعلقات
	قائم کرے یعنی بدی کا بدلہ نیکی سے دے۔

کبر

"غرور" امراضِ اخلاقی میں بدترین مرض ہے اور رذائل کی اساس و بنیاد اسی مرض پر قائم ہے۔

اردشیر بن بابک کہا کرتا تھا کہ غرور سے زیادہ بڑی حماقت عالم میں پیدا ہی نہیں ہوئی، مغرور اس کی بدولت ہلاکت کے غار میں گرتا جاتا ہے مگر اُس کو مطلق احساس نہیں ہوتا۔

بزرجمہر کا قول ہے

وہ مصیبت جس کے مبتلا پر کسی کو رحم نہ آتا ہو "غرور" ہے

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

غرور، حق کی ضد اور عقل کی تباہی پر قائم ہے۔

جوامع الکلم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان العجب لیاکل الحسنات کما تاکل بلاشبہ غرور، نیکیوں کو اس طرح کھا جاتا ہے

النار المحطب — جس طرح آگ لکڑی کو

قرآنِ عزیز میں ہے۔

ولا تمش فی الارض مرحا انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا (اسراء)	اور زمین میں اکڑ کر نہ چل یقیناً نہ تو اس تکبرانہ چال سے زمین کو پھاڑ دیگا اور نہ پہاڑیوں کی بلندیوں تک تو دراز ہو جائے گا۔[1]

"کبر" دراصل نفس کی اُس خود پسندی کا نام ہے جو دوسروں کی تحقیر اور اپنی بلندی کے اظہار کے لئے اختیار کی جائے۔ اس لئے یہ مرض اجتماعی زندگی کے لئے "جذام" کی حیثیت رکھتا ہے لیکن، عزتِ نفس، خود پسندی اور کبر نہیں ہے بلکہ وہ محمود و مستحسن خلق ہے جس کا وجود ہر شریف اور با اخلاق انسان میں ضروری ہے۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

التکبر علی الاغنیاء تواضع	مالداروں کے سامنے خودی کا اظہار عین تواضع ہے

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

من خضع لغنی فوضع نفسه عنده طمعا فیه ذهب ثلثا دینه وشطر مروءته	جس شخص نے سرمایہ دار کے سامنے فروتنی کا اظہار کیا اور اپنے نفس کو دنیوی لالچ کی خاطر اُس کے لئے پست کیا اُس کا دو تہائی دین اور نصف عزت برباد ہو گئی۔[2]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

لا ینبغی للمؤمن ان یذل نفسه	کسی مردِ مومن کیلئے یہ درست نہیں کہ وہ اپنے

[1] سورۂ اسراء
[2] الذریعہ صفحہ ۱۱۳

علاج صوفیاء کا قول ہے کہ مجاہدات وریاضات نفس کے باوجود رذائل نفس میں سے سب سے آخر میں جو رذیلہ بمشکل اور بدقت تمام نکلتا ہے وہ "غرور" اور خود پسندی ہے۔ اور اس کا بہترین علاج نفس کو خدمت خلق پر آمادہ کرنا، ہر شخص کی بھلائی چاہنا، ہے۔ اگر انسان نفس کو ان دو امور کا آہستہ آہستہ عادی بنالے تو اس مرض سے نجات پاسکتا ہے۔

عصبیت

تعصب اور عصبیت عصب سے ماخوذ ہے جس کے معنی پٹھے، اور پھر مضبوطی اور قوت کے ہیں۔ اعصاب چونکہ گوشت اور ہڈی کے درمیان واصل قوی ہیں اس لئے اعصاب کہلاتے ہیں۔ اہل قرابت میں سے عصبات اسلئے عصبہ کہلاتے ہیں کہ وہ باہم دگر قوت واستحکام کا باعث ہوتے ہیں۔

علم الاخلاق میں عصبیت، اُس بیجا حمایت کا نام ہے جو مذہب، قوم، وطن، کنبہ وغیرہ کے نام پر اختیار کی جاتی ہے۔

یہ بھی ایک سخت مرض ہے جو زخم کی طرح رِس رِس کرنا سور بن جاتا ہے۔ اور اخوت عامہ اور اخوت اسلامی کے لئے زہر ہلاہل ثابت ہوتا ہے۔

تعریف بالا سے یہ معلوم کرلینا ضروری ہے کہ جو کوتاہ نظر حضرات تعصب مذہبی کو ایک نعمت سمجھتے ہیں وہ اس رذیلہ کی حقیقت سے ناآشنا ہیں۔

دراصل مذہب اور دین کے متعلق جو صحیح حمیت وحمایت قابل مدح وستائش ہے وہ قرآن عزیز کی اصطلاح میں "استقامت" کہلاتی ہے اور اس کی ایک جزئی "غیرت ملی" ہے۔

ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا تتنزل علیھم الملٰئکۃ الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنۃ التی کنتم توعدون (حٰم ۔ سجدہ)

بیشک جن لوگوں نے کہا ہمارا پروردگار اللہ ہے پھر وہ اس پر جم گئے اُن پر فرشتے نازل ہوتے (اور کہتے ہیں) کہ تم ہرگز نہ خوف کھاؤ اور نہ غمگین ہو اور جس جنت کا وعدہ دیئے گئے تھے اُسکی بشارت حاصل کرو

اس کے برعکس "عصبیت کی بنیاد" جہل و نادانی اور حدودِ حق سے تجاوز پر قائم ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہوسکتی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لیس منا من دعا الی عصبیۃ ولیس منا من قاتل علی عصبیۃ ولیس منا من مات علی عصبیۃ[1]

وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو عصبیت کی طرف دعوت دے اور نہ وہ ہم میں سے ہے جو عصبیت پر کسی کو قتل کرے اور نہ وہ ہم میں سے ہے جو اسی عصبیت پر مرجائے۔

حضرت واثلہ ابن اسقع رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ عصبیت کیا شے ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا۔

ان تعین قومك علی الظلم[2]

عصبیت یہ ہے کہ تو امرِ ناحق پر اپنی قوم کی مدد کرے

البتہ مذہب و ملت کے لئے ہی نہیں بلکہ قوم و وطن اور خاندان و قبیلہ کی جانب سے بھی ایسا دفاع جو جہل پر مبنی نہ ہو اور نہ حدودِ حق سے متجاوز ہو اختیار کیا جائے تو وہ عصبیت جاہلیت سے جدا شے ہے اور محمود و مستحسن ہے۔۔

---

[1] ابوداؤد　　[2] ابوداؤد

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے اُس میں فرمایا۔

خیرکم المدافع عن عشیرتہ مالم یاثم[۵] — تم میں سے وہ شخص بہترین ہے جو زیادتی اور گناہ سے بچ کر اپنے خاندان کے بارہ میں حمیت و دفاع کا ثبوت دے۔

علاج | عصبیت جاہلیت کا علاج اخوت ورحمت کا خوگر ہونا ہے۔

ہرایک انسان کا فرض ہے کہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرے جو تنگ نظری سے روکتی ہوں اور ایسے رہنماؤں کی سیرت کو پیش نظر رکھے جنھوں نے اخوت اسلامی اور اخوت عام کی خدمت انجام دے کر عصبیت جاہلیت کو مٹایا ہے اور اپنے اندر اُن کا نمونہ بننے کے لئے ایسے اخلاق پیدا کرنے کی سعی کرے جن کی بدولت یہ مہلک جرثومہ ہلاک ہوجائے۔

سود

سودی لین دین، اجتماعی اور معاشی نظام کو گھن کی طرح چاٹ جانے والی بیماری ہے اور بداخلاقی کے شجر کے لئے مارحیات کا کا دیتی ہے۔

"سود" ایسے لین دین کا نام ہے جس میں عیوض اور بدل یا محنت و مزدوادا کئے بغیر روپیہ کے ذریعہ نفع حاصل کیا جاتا ہو، یعنی اگر کسی کے پاس چند سکے جمع ہیں تو حسن سلوک، امداد، اور اخوت باہمی کا انسداد کرکے اُن کے ذریعہ سے بے محنت نفع اُٹھانا سود یا ربوا ہے۔ یہ طریقۂ کاروبار اخلاق حمیدہ کو تباہ کرتا، چند انسانوں میں دولت سمیٹ کر عام مخلوق کی بدحالی کا باعث بنتا، بلکہ انسانوں کے درمیان آقا و بندہ کے غیر فطری رشتہ کو ایجاد کرتا ہے۔

---

[۵] ابوداؤد۔

اسی لئے قرآنِ عزیز نے اس کو حرام قرار دیا، اور بداخلاقی کی بدنما مثالوں میں شمار کیا ہے

احل اللہ البیع وحرم الربوا — اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کے معاملہ کو درست رکھا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے (البقرہ)

یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ — اے ایمان والو اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور (زمانۂ جاہلیت کا) جو سود کسی پر رہ گیا ہے اُسے چھوڑ دو اور اگر تم اس حکم پر عمل نہ کروگے تو اللہ اور اُس کے رسول سے جنگ کا اِذن قبول کرو (البقرہ)

ایک شبہ اور اُس کا حل ممکن ہے یہ کہا جائے کہ موجودہ دنیا کے کاروبار میں باوجود سودی لین دین کی کثرت کے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بہت سے سودخوار اپنی طبیعت میں نہایت خلیق، ملنسار اور حُسنِ اخلاق کا نمونہ نظر آتے ہیں اور صدقہ و خیرات اور داد و دہش کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں تو پھر اس کو بداخلاقی کا پیش خیمہ کہنا کس طرح صحیح ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سودخوار کی طبیعت کا انداز اگرچہ اکثر وہ نہیں ہوتا جو سوال میں مذکور ہے تاہم جن افراد میں یہ اوصاف نظر آتے ہیں وہ حُسنِ اخلاق کے اصول پر اُن میں موجود نہیں ہیں، بلکہ اپنے کاروبار کی بہتری، غربا اور عوام کی معاشی تباہی پر جو بنیادیں اُنھوں نے قائم کی ہیں اُن کا تحفظ، اور مزدور و سرمایہ کی جنگ میں شکست کا خوف، ان کو ایسے ظاہری اوصاف پر آمادہ کرتا اور منافقت کا مظاہرہ کراتا ہے۔

ورنہ ان کی اصل فطرت کا مظہر وہ وقت ہوتا ہے جبکہ ایک نادار و مفلس یا حاجت مند کی حاجت سے فائدہ اُٹھا کر وہ اس کو سود کے بار سے دباتے، اور انجام کار اس کے تمام دھن دولت کو لوٹ کر، کنز، جمع کرتے ہیں، اور نادار اور اُس کے اہل و عیال کی تمام آہ و بُکا سے اُن کے

کان بہرے، آنکھیں اندھی، اور زبانیں گنگ ہو جاتی ہیں۔ اور بولتے ہیں تو اس طرح گویا ایک دیوانہ ہے جس کو نہ کسی کی مصیبت کی پرواہ، اور نہ کسی کے دُکھ کا ہوش، وہ زروسیم کے جمع کرنے میں ایک وحشت زدہ کی طرح ہل من مزید کے نعرے لگاتے، اور اخوت ورحم کی بنیادوں کو پیروں سے روندتے چلے جاتے ہیں۔

بہرحال کل اور آج کی دُنیا نے جوازِ سود کے لئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔

انما البیع مثل الربوا — خرید و فروخت اور سودی لین دین دونوں

(بقرہ) — یکساں کاروبار ہیں۔

لیکن مذہب کے علاوہ یورپ وایشیا کے اُن ماہرینِ معاشیات نے بھی جو دنیا کے امور کو صرف دنیا ہی کی عینک سے دیکھنے کے عادی ہیں اس حقیقت کو تسلیم، اور دلائل و براہین سے ثابت کیا ہے کہ "سودی سسٹم" عام معاشی نظام کی تباہی میں سب سے زیادہ دخل رکھتا، اور دولت کو عوام کے ہاتھوں سے نکال کر ایک مخصوص اور قلیل طبقہ کے ہاتھ میں دیدیتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت میں صحیح توازن باقی نہ رہنے، اور محنت کے بے حیثیت بن جانے کی، وجہ سے طبقاتی جنگ کا سبب بنتا ہے، اور انجام کار نظامِ عالم میں عظیم الشان معاشی تباہی و بربادی لاتا ہے۔

قمار

سود کی ایک قسم قمار (جوا) بھی ہے جو بازاری لوگوں سے شروع ہو کر اب مہذب سوسائٹیوں، کلبوں، اور تفریحی مقامات تک پہنچ گیا ہے۔ یہ کہیں "ریس" گھوڑ دوڑ کے موقعہ پر نظر آتا ہے، اور کہیں بلیرڈ (پانسوں) کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ سوسائٹی کے لئے ایک بدنما داغ ہے جس کا مٹانا ہر شریف کا فرض ہے۔

زہر ہلاہل کو کبھی بھی عسل و انگبیں اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ اتفاق سے اُس کے کھانے والے موت کی آغوش میں نہیں پہنچے۔ جو شے اپنی حقیقت کے اعتبار سے مخرّب اخلاق ہو وہ چند سرمایہ داروں کی تفریح طبع کے لئے جائز نہیں ہو سکتی، اور نہ تفریح و وقت گذاری اُس کے لئے وجہ جواز بن سکتی ہے۔

انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام	بلاشبہ شراب اور جوا اور بُت اور پانسے یہ سب
رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ	ناپاک کارِ شیطان ہیں پس اُن سے بچو۔

کبھی کبھی یہ خیال دل میں گذرا کرتا ہے کہ سود، جوا، یا شراب میں صرف بُرائیاں ہی تو نہیں ہیں، منافع بھی تو ہیں اور دنیا کی ہر شے میں نفع و مضرت دونوں کا ساتھ ہے پھر ان کی حرمت میں یہ شدت کیوں ہے؟

اس کا جواب قرآن عزیز نے یہ دیا ہے اور عین عقل کے مطابق دیا ہے کہ جس شے کے متعلق خراب اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جائے ضروری نہیں ہے کہ اُس میں کسی قسم کا بھی نفع نہ ہو بلکہ کسی شے کی بُرائی اور اچھائی کا معیار اُس کے عام نتائج پر ہے پس جس شے کے نتائج زیادہ سے زیادہ مضرتوں کے حامل اور کم سے کم نفع کو شامل ہیں وہ عقلاً و نقلاً بداخلاقی میں داخل، اور ممانعت کے قابل ہیں۔

یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیہما	وہ تم سے شراب اور قمار کے بارہ میں پوچھتے ہیں
اثم کبیر و منافع للناس واثمہما	آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بہت بڑا گناہ
اکبر من نفعہما (بقرہ)	ہے اور انسانوں کے لئے کچھ منافع بھی ہیں اور
	اُن کا گناہ اُن کے نفع سے بہت زیادہ ہے

علاج | یہ امراض انفرادی نہیں ہیں بلکہ اجتماعی ہیں اسلئے کہ یہ معاشی و اقتصادی نظام کے زیرِ اثر

وجود پذیر ہوتے ہیں اور انکے اثرات افراد ہی پر نہیں بلکہ قوم وملت کے مجموعہ نظام پر پڑتے ہیں۔

دنیا کے تمام معاشی نظام صرف دو نظریوں پر قائم ہیں۔ اور ان ہی نظریوں پر تمام نظامہائے معاشی کا مدار ہے۔

(۱) پہلا نظریہ یہ ہے کہ معاشی نظام کا منشار ''زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا'' ہے یعنی سوسائٹی اور قوم وملت میں تجارت، صنعت وحرفت اور ذرائع آمدنی کے لئے ایسے طریقے اختیار و ایجاد کئے جائیں جن کا مقصد اور نصب العین ''نفع بازی'' ہو۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کائنات انسانی بلکہ ہر جاندار کا بقار حوائج وضروریاتِ زندگی کے پورا کئے بغیر ناممکن ہے اور منشار فطرت یہ ہے کہ انسان اس ضرورت کو باہمی تعاون واشتراک سے حاصل کرے لہٰذا تجارت، صنعت وحرفت اور دیگر معاشی واقتصادی ذرائع کی بنیاد و اساس اشخاص وافراد بالخصوص جماعتوں کی نفع بازی پر نہ ہو بلکہ عام انسانی ضروریات کی تکمیل پر ہو۔

لہٰذا پہلے نظریہ کے مطابق سود، قمار، کارخانوں اور ملوں میں سرمایہ دارانہ سسٹم، تجارت وصنعت وحرفت میں سرمایہ داروں کے لئے ظالمانہ ترجیحی سلوک، سب درست بلکہ نظام سرمایہ داری کی بقار کے لئے واجب وضروری ہیں۔

دوسرے نظریہ کے پیش نظر تجارت وصنعت وحرفت اور دوسرے ذرائع آمدنی یا معاشی ذرائع میں اس قسم کے تمام امور ناجائز اور سخت بداخلاقی میں شمار ہوتے ہیں۔

پس اسلام اور اُسکے فلسفۂ اخلاق کی روشنی میں مسطورہ بالا اجتماعی امراض کا صرف یہ علاج ہے کہ قوم وملت کا معاشی نظام نظریۂ اوّل کے بجائے نظریۂ دوم پر قائم ہو اور جس حکومت کے نظام معاشی میں نظریۂ اول کا دخل ہو اُس کے نظام کو درہم برہم کرکے نظریۂ دوم کو بروئے کار لایا جائے اور اس طرح قوم وملت سے ان امراض کا انسدادِ کلّی کر دیا جائے۔

جامع اخلاق

ان اللہ یامر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربیٰ وینھیٰ عن الفحشاء والمنکر والبغی یعظکم لعلکم تذکرون

بیشک اللہ تعالیٰ تم کو انصاف، احسان اور قرابت داروں کی امداد کا حکم کرتا اور بےحیائیوں، بیہودہ باتوں، اور سرکشی سے منع کرتا ہے۔ وہ تمکو نصیحت کرتا ہے تاکہ تم نصیحت حاصل کرو۔ (نحل)

یوں تو اخلاق اور بد اخلاقی کی جزئیات بہت ہیں اور ضخیم مجلدات کی محتاج، مگر غور و فکر اور وسعت نظر کے بعد ان تمام جزئیات کو جُدا جُدا چند اصول پر منحصر کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ مثلاً اخلاق کی اساس و بنیاد صرف تین چیزوں پر ہے۔

(۱) یہ کہ ہر کام کو افراط و تفریط سے محفوظ، برمحل، اور اُس کی صحیح حیثیت میں کیا جائے کیونکہ ایک بہتر سے بہتر کام اگر اپنی حد سے متجاوز ہو، یا بےمحل اور بے موقع کیا جائے تو وہ اخلاق نہیں بلکہ بد اخلاقی بن جاتا ہے۔ مثلاً حیا ایک محبوب خلق ہے اور بہت سے اخلاق کریمانہ کی جامع لیکن ہتکِ محارم کے موقع پر بھی اگر انسان کو شرم دامنگیر ہو اور وہ مدافعت کیلئے آمادہ نہ ہونے دے تو وہ "حیا" نہیں بلکہ "دنارت" اور "رذیلہ" ہے جو سخت قابلِ مذمت و باعثِ حقارت ہے۔ پس جو عمل بھی اپنے حدود کے اندر، برمحل اور صحیح حیثیت میں بروئے کار آئے وہ "عدل" کے زیر اثر ہے۔ اسی لئے قرآنِ عزیز نے اس کو مقدم رکھا ہے۔

(۲) یہ کہ اجتماعی زندگی کا کوئی شعبہ بھی ترقی پذیر اور مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ افراد قوم و ملت میں دوسروں کے لئے ایثار، قربانی اور ان میں سے ہر شخص کے مناسب احترام و حقوق شناسی کا جذبہ موجود نہ ہو، بلکہ قومی اور ملی ترقی اور اجتماعی حیات کا بقا، اسی ایک جذبہ کے صحیح استعمال کا

مرہونِ منت ہے۔

گویا خالق و مخلوق کے درمیان حقوق و فرائض کی معرفت، اور زندگانی میں باہم دگر حسنِ سلوک و ادا، احترام اور حفاظت حقوق اجتماعی زندگی کے اصل الاصول ہیں اور اسی کا نام "احسان" ہے۔

(۳) یہ کہ "عدل" اور "احسان" اپنی اہمیت کے باوجود بے رونق اور جلاؤ نور سے محروم ہیں جب تک اکتناز (جمع سرمایہ) اور احتکار (بیجا نفع باری) یعنی سرمایہ داری کے جذبہ سے بالاتر ہو کر "انفاق" (ادا حقوقِ مالی) میں پیش قدمی نہ ہو اور اس کے لئے فرق مراتب کی معرفت حاصل نہ ہو۔ اسی کو قرآنی اصطلاح میں "ایتاء ذی القربیٰ" کے عنوان سے معنون کیا گیا۔

اسی طرح مثلاً بد اخلاقی کی بنیاد بھی تین امور پر ہے۔

(۱) یہ کہ قسطاس مستقیم اور عدل کو ہاتھ سے کھو کر اپنی زندگی کو آزاد بنا لیا جائے اور ظلم اور ناحق شناسی کو پیش رو سمجھ لیا جائے یہی وہ مقام ہے جس کا آخری درجہ "فحشاء" یعنی مادر پدر آزادی ہے۔

(۲) یہ کہ اپنے اور خدا کے درمیان اور اپنی قوم و ملت کے افراد کے درمیان جذبۂ حقوق شناسی اور جذبۂ ایثار و قربانی کو فنا کر دیا جائے اور پھر بے فکر ہو کر ہمہ قسم کی خود غرضیوں اور بیہودگیوں کو زندگی کا ملجا و ماویٰ بنا لیا جائے اسی کا آخری درجہ قرآنی بول چال میں "منکر" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) جب عدل کے بجائے ظلم اور اُس کی آخری کڑی فحشاء راہنما بن جائے، اور اسی طرح "معرفت حقوق و فرائض" کی جگہ خود غرضی اور بیہودگی یعنی (منکر) دلیل راہ ہو جائے تو ظاہر ہے کہ پھر نظم و انتظام کی زندگی درہم و برہم ہو کر بغاوت، سرکشی اور انار کی قائم ہو جائیگی

اور "بغی" کا دور دورہ ہو جائے گا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس عمل کا ارتکاب کرنے والوں کی نگاہ میں تمام اخلاق "بداخلاقیاں" اور تمام بداخلاقیاں "اخلاق" بن کر رہ جائینگی۔

اس لئے ضروری ہے کہ ہم میں سے ہر شخص اور ہر قوم بلکہ تمام انسانی برادری اس جامع اخلاق "آیت" کو اپنی دینی و دنیوی حیات کیلئے نمونہ بنائے اور اس پر کاربند ہو کر ہر دو قسم کی "سعادت کبریٰ" حاصل کرلے کہ یہی اخلاق کا مقصد اور اُسکے مباحث کا مطمح نظر ہے۔

تمام شد